

Jacob Buganza

Metafísica y ética en el platonismo medio



COLECCIÓN
BIBLIOTECA



Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales.

Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos
o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será
responsable por las acciones legales que genere e indemnizará
a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja
conforme a la legislación aplicable.

Encuentra más libros en Acceso Abierto en:

<http://bit.ly/EditorialUVAccesoAbierto>

METAFÍSICA Y ÉTICA EN EL PLATONISMO MEDIO

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Martín Gerardo Aguilar Sánchez

RECTOR

Juan Ortiz Escamilla

SECRETARIO ACADÉMICO

Lizbeth Margarita Viveros Cancino

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Agustín del Moral Tejeda

DIRECTOR EDITORIAL

METAFÍSICA Y ÉTICA EN EL PLATONISMO MEDIO

JACOB BUGANZA



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva
Maquetación e ilustración de forros: Diana Azucena Arriaga Viveros

Clasificación LC: B732 B83 2023
Clasif. Dewey: 186.4
Autor: Buganza, Jacob, 1982-
Título: Metafísica y ética en el platonismo medio / Jacob Buganza.
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2023.
Descripción física: 227 páginas ; 23 cm.
Serie: (Colección Biblioteca).
Nota: Bibliografía: páginas 219-227.
ISBN: 9786078858897
Materias: Platón--Influencia.
Filosofía medieval.
Neoplatonismo.
Metafísica--Historia.
Ética antigua.

DGBUV 2023/10

Primera edición, 15 de marzo de 2023

D. R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88
direccioneditorial@uv.mx
<https://www.uv.mx/editorial>

ISBN: 978-607-8858-89-7

Impreso en México
Printed in Mexico

INTRODUCCIÓN

COMO SE SABE, ya desde finales del siglo XVIII se diferencia entre las filosofías de Platón, los neoplatónicos y el periodo que media entre ambos; a este periodo intermedio se le denomina, precisamente, medio-platonismo o platonismo medio (*Mittelplatonismus*).¹ En este libro nos planteamos, precisamente, revisar las principales tesis en torno a la Ética, que se acuñan durante este periodo intermedio que, no cabe duda, es fecundo en la historia de la filosofía (ca. 80 a. C.-ca. 220 d. C.). Más allá del gran impulso que el periodo medio ofreció al neoplatonismo, el último gran movimiento filosófico de la Antigüedad, el medioplatonismo merece cada vez más la atención de los estudiosos, ya que muchas de las tesis que se constituyen como parte importante del pensamiento occidental, fueron gestadas y alcanzaron cierta consolidación durante este periodo intermedio. Es el caso de la novedosa concepción de las Ideas platónicas ya trazadas por Eudoro y Filón alejandrinos en la vertiente metafísica, así como la importancia capital de la virtud en el campo de la ética, donde buscan integrarse tesis de las tradiciones académicas, peripatéticas y estoicas.

El abanico cronológico que abarca el platonismo medio es considerablemente amplio y –aunque para muchos es opacado por el neoplatonismo, verdadera cima de la especulación metafísica– no deja de tener su propio peso e importancia. Efectivamente, el platonismo medio prepara algunas de las tesis metafísicas del neoplatonismo, tales como la incorporeidad de Dios y el alma, la trilogía de las divinidades (como sucede en Numenio) y la importancia de la segunda navegación plató-

1 Este periodo intermedio se denomina “platonismo medio” y fue impulsado por la división historiográfica de Jacob Brucker (*Historia critica philosophiae*), cf. Catana, Leo, “The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism”, en: *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, XLVI/2, (2013), pp. 166-200.

nica. En el campo moral, se destaca la importancia de la preparación individual orientada a alcanzar la liberación del alma para acceder al conocimiento de la divinidad, el indispensable ejercicio de las virtudes dianoéticas y, sobre todo, de las éticas, así como el papel central que tiene la *φρόνησις* en su vertiente tanto epistémica como práctica.

He organizado este trabajo en siete capítulos, en el último de ellos ofrezco mis conclusiones. Hacia el primer capítulo se busca ver la continuidad, especialmente, en el campo de la ética, pero sin prescindir de la metafísica, entre Antíoco de Ascalón, rehabilitador de la Academia antigua, y los primeros platónicos medios, a saber, Eudoro de Alejandría y Calvisio Tauro. La estrategia consiste en presentar, primero, la filosofía del discípulo de Filón de Larisa, destacando sus posturas gnoseológicas y éticas. Estas últimas se ven replicadas en Eudoro y Tauro con intensidades distintas. Además, el capítulo expone cómo es que los platónicos medios tienen especial interés por la metafísica del maestro, mientras que hay una inclinación más bien ética en la filosofía de Antíoco, concorde con las escuelas helenísticas de su tiempo.

En el segundo capítulo, que versa sobre Filón de Alejandría, se destaca el poderoso vínculo entre la metafísica y la ética general de Filón de Alejandría. Luego de examinar los puntos fundamentales de la metafísica mosaica contenida en el *De opificio mundi*, buscamos distinguir la continuidad de ellos a través de la antropología filosófica, recurriendo –especialmente– al concepto de inteligencia, en el campo de la ética general, por lo que en la última parte del capítulo se revisa la manera en que Filón expone el decálogo como compendio de la ley moral general.

El capítulo sobre Plutarco ha sido reelaborado. Originalmente era un artículo titulado “Reflexiones éticas a partir de Plutarco”, publicado en *Dikaio syne*, xxiii/23, que edita la Universidad de Los Andes, en Venezuela. Ha sido retomado y reestructurado para concordar con las exigencias internas de un libro monográfico, donde la estrategia consiste fundamentalmente en presentar algunos de los temas metafísicos en los que el autor en cuestión posee cierta originalidad con relación a la meta-

física clásica, y cómo estas posturas se vinculan con la ética que el autor sostiene. Puesto que en el artículo original no se encontraba ningún trazo de su metafísica, para este libro ha tenido que redactarse en su totalidad; de ahí, se han buscado establecer los puentes con la ética.

Viene después un capítulo sobre Alcínoo, en el que se busca revelar el vínculo entre la metafísica y la ética general de este autor. Luego de examinar los puntos fundamentales de la metafísica platónica contenida en el *Didaskalikòs*, se visualiza la continuidad de ellos a través de la antropología filosófica en el campo de la ética general, por lo que en la última parte del trabajo se revisa la manera en que Alcínoo expone su ética, que resulta del entrecruce entre las éticas de Platón, Aristóteles y los estoicos. Aunque originalmente este capítulo apareció como artículo, y en él tomé partido por el nombre Albino en vez de Alcínoo como autor del *Didaskalikòs*, he decidido decantarme por el segundo nombre.

En el apartado dedicado a Apuleyo se busca plantear el vínculo entre la metafísica y la ética del de Madaura, como se ha revisado en los autores anteriores, sirviéndose básicamente de la antropología filosófica. Se exponen las principales tesis metafísicas contenidas en el *De Platone et eius dogmate*, las aplica al caso concreto del hombre y, finalmente, retoma los rasgos principales de la ética de este autor, más recordado por su genial obra *Metamorfosis* que en el campo filosófico; aun con todo, posee una gran valía para entender el platonismo medio.

Siguiendo como estrategia el esquema que va de la metafísica a la ética, pasando por la antropología filosófica, buscamos recuperar también la postura medioplatónica de Máximo de Tiro. En este capítulo primero estudiamos el concepto de Dios que propone el “conferencista” antiguo, después los aspectos generales de la antropología dualista tradicional de la escuela platónica y, finalmente, la valía de la virtud moral, verdadero bien autárquico al que aspira el alma humana para hallarse vigorosa y saludable.

De la misma forma que el capítulo sobre Plutarco, el correspondiente a Clemente de Alejandría también ha sido reelaborado. Apareció

como “Exposición y crítica de la ética de Clemente de Alejandría”, en la conocida revista *Sapientia* (LXVI/227-228), que edita desde hace décadas la Universidad Católica de Argentina. Clemente alejandrino tiene una importancia capital para entender la manera en que la filosofía cristiana asume las enseñanzas helénicas, de manera que la Patrística lleva indudablemente su sello. Hemos buscado mantener la exposición del *Pedagogo*, entresacando su peculiar metafísica, antropología filosófica y ética.

I. METAFÍSICA Y ÉTICA EN LOS PRIMEROS MEDIOPLATÓNICOS

I.1 INTRODUCCIÓN

AUNQUE NO HEMOS RECIBIDO NINGÚN TRATADO completo y sistemático de los primeros platónicos medios, diversas ciencias contemporáneas han permitido conocer, sobre todo a través de testimonios, las opiniones de estos filósofos, entre los que destacan Eudoro de Alejandría y Calvisio Tauro. Sin embargo, el filósofo Antíoco de Ascalón, que recientemente es objeto de renovado interés, permite establecer una suerte de puente entre la Academia platónica, considerada por algunos como la Cuarta (pero por él mismo como “Academia antigua”) y el nuevo platonismo. En este contexto, retomo algunas de las ideas morales de este importante filósofo que reacciona contra el escepticismo académico de su tiempo y cuya recopilación ha corrido a cargo –en buena medida– de Cicerón, sobre todo en el libro último de su *De finibus*. Por otro lado, y en relación a Eudoro de Alejandría y Calvisio Tauro, hoy día se cuenta con la compilación de las obras completas de los escritores medioplatónicos gracias al empeño y dedicación de Emmanuele Vimercati, con ediciones tanto de los fragmentos de los primeros platónicos medios como de los tratados completos y sistemáticos de los más insig-nes representantes: Alcínoo (con su influyente *Didaskalikòs*) y Apuleyo (*De Platone et eius dogmata*).

En este estudio recuperamos los rasgos esenciales de las posturas metafísico-éticas de Eudoro alejandrino y Calvisio Tauro, los primeros medioplatónicos, iniciando con la exposición de las líneas maestras de la gnoseología y la ética de Antíoco de Ascalón quien, sin ser propiamente un medioplatónico, se dedica pródigamente a la rehabilitación del Platón de la Academia antigua, denominación que se utiliza para

distinguir a esta escuela de la Academia oficial² que, durante los últimos dos siglos de la era pasada, sostiene posturas escépticas.

1.2 LA FILOSOFÍA MORAL DE ANTÍOCO DE ASCALÓN

Como se adelantó en la introducción, Antíoco perteneció a la Academia, presumiblemente a la Cuarta, que reacciona contra Filón de Larisa, su maestro, director de la institución fundada por Platón en el siglo IV a. C. Durante su estancia en Atenas, Antíoco estudia también la filosofía estoica –por influencia de Carnéades, Filón de Larisa y otros–, además de frecuentar la Academia, que es marcadamente escéptica o inquisitiva (expresión que se aplica tanto a académicos como a pirronianos, que a la postre obtendrán la antonomasia del término).

Al romper con su maestro, Antíoco se vuelve dogmático: sostiene que es posible conocer la verdad, con lo que se enfrenta decididamente al escepticismo. Transcurre un tiempo en Alejandría, por lo que presumiblemente habría ejercido alguna influencia en los iniciadores del círculo alejandrino, sin que por ello se le considere fundador del platonismo medio, como dice Mauro Bonazzi;³ además, se tiene noticia de que mantiene estrechos vínculos con Lúculo, un general romano de reconocida influencia.

Cicerón se cuenta entre los discípulos de Antíoco, pues se sabe que estudió bajo su guía en Atenas en el 79 a. C., y se ha vuelto la fuente principal para su conocimiento. Varrón y Bruto, el asesino de Julio

2 Cf. Polito, Roberto, “Antiochus and the Academy”, en: Sedley, David (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 31. La postura de Polito es que, a pesar de que Antíoco rechaza el escepticismo de la Academia de su tiempo, se sirve de los argumentos escépticos para mostrar su propia postura restauradora de la antigua Academia. Sin embargo, estima Polito que los escépticos (Arcesilao, Carnéades, etcétera) son más herederos de la Academia que Antíoco.

3 Cf. Bonazzi, Mauro, “Antiochus and Platonism”, en: Sedley, David (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, op. cit., p. 332. Lo que es verdaderamente destacable, y aquí también seguimos a este autor, es la recuperación de la filosofía original de Platón y sus primeros sucesores para ponerla en diálogo y confrontación con la filosofía de su tiempo.

César, también fueron estudiantes de Antíoco. Entre sus obras, todas perdidas, se cuenta una *Canonica*, un diálogo intitulado *Sosus* (donde ataca a Filón, según narra Cicerón en labios de Lúculo⁴) y un tratado donde sostiene que, en sustancia, los platónicos, estoicos y peripatéticos están de acuerdo en los temas fundamentales.

Como se dijo, la confrontación de Antíoco con su maestro, Filón de Larisa, se debe al tema del conocimiento. En un cierto momento, Antíoco rechaza el escepticismo –que tanto tiempo profesó– y se decanta por el dogmatismo que afirma que el conocimiento es posible.⁵ Es más, la filosofía consiste en sostener que los dos objetivos de la vida humana son la verdad y el fin de los bienes, para lo cual la afirmación del conocimiento es el paso indispensable. La Academia representada por Filón de Larisa ha traicionado, podría decirse así, sus orígenes platónicos, por lo que es preciso retornar a las enseñanzas del maestro, donde convergen el peripatetismo y el estoicismo.⁶ El objetivo que se

4 Cf. Cicerón, *Disputaciones académicas*, II, 12.

5 “Pero antes unas cuantas palabras con Antíoco quien, por una parte, estas doctrinas mismas que por mí son defendidas, las estudió en la escuela de Filón durante tanto tiempo, que constaba que nadie las había estudiado durante más tiempo; y, por otra parte, escribió sobre ellas en forma muy aguda, y él mismo, en su vejez, las atacó no menos ardorosamente de como antes las había defendido. Así pues, por más agudo que haya sido, como lo fue, sin embargo su autoridad se debilita por su inconstancia [inconstancia en sentido estoico, ciertamente]. Pregunto, en efecto, cuándo brilló ese día que le mostró el sello de lo verdadero y de lo falso, que durante muchos años había negado que existiera. ¿Inventó alguna teoría? Dice lo mismo que los estoicos. ¿Se avergonzó de haber sostenido aquellas doctrinas? ¿Por qué no se pasó a otros, y principalmente a los estoicos? De estos, en efecto, era propia esa disensión. ¿Qué? ¿Se avergonzaba de Mnesarco? ¿Qué? ¿De Dardano? Estos eran entonces los jefes de los estoicos en Atenas. Nunca se separó de Filón, sino hasta después de que él mismo empezó a tener quienes lo escucharan”, *ibid.*, II, 69. Sobre el estoico Mnesarco y su influjo tanto en Filón de Larisa como en Antíoco de Ascalón, cf. Puglia, Enzo, “Le biografie di Filone e di Antioco nella *Storia dell’Accademia* di Filodemo”, en: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130 (2000), p. 19.

6 Es posible visualizar la filosofía de Antíoco como una suerte de subordinación del estoicismo al platonismo de la Academia antigua, así como a Aristóteles y algunos peripatéticos, cf. Bonazzi, Mauro, “Antiochus’ Ethics and the Subordination of Stoicism”, en: el mismo y Opsomoer, J. (ed.), *The Origins of the Platonic System: Platonism of the Early Empire*, Peeters, París, 2009, p. 34. Más adelante asienta este importante estudioso: “Antíoco continuó considerándose parte de la tradición académica. No estaba interesado en abandonar la Academia para convertirse en un

proponen estas filosofías es sostener que el fin del hombre consiste en el conocimiento y, con ello, la apropiación de lo que el individuo humano está llamado a ser, a saber, el sabio moral. Se sabe que Filón de Larisa invalida la definición estoica (de Zenón) de que nada puede aprehenderse (ἀκατάληπτον, esto es, la negación de la κατάληψις) mediante la representación (*visum/φαντασία*), que es una impresión formada a partir del objeto de donde procede: Filón elimina esta definición, de donde se sigue que cancela también “el criterio de lo desconocido y de lo conocido: de lo cual se sigue que nada puede aprehenderse (*iudicium tollit incogniti et cogniti; ex quo efficitur nihil posse comprehendere*).”⁷ La posición de Antíoco, entonces, consiste en retener la definición que Filón pretende rechazar, pues, si no se preserva, “concedemos que nada puede percibirse (*percipi nihil posse concedimus*).”⁸ Contra esta posición, Antíoco se encara:

Decía, en efecto, que, dado que los académicos tenían este precepto (pues ya sabéis que a esto lo llamo *dogma*): que nada puede percibirse, no debían ellos fluctuar en su precepto, como lo hacen en las demás cosas, sobre todo porque en él radica el fundamento de su sistema, pues que esta es la regla de toda la filosofía: la determinación de lo verdadero, de lo falso, de lo conocido, de lo desconocido; que, puesto que adoptan este método y quieren enseñar cuáles representaciones conviene aceptar, cuáles repudiar, ciertamente ellos debieron percibir esta misma de la cual procede todo criterio de lo verdadero y lo falso; que, efectivamente, los dos problemas capitales en la filosofía son estos: el criterio de la verdad y el grado supremo de los bienes, y que no puede ser sabio el que ignore que existe o el principio del conocimiento o el fin último del apetito, de modo que no sepa de dónde partir o a dónde deba llegar; que, por otra parte, el

estoico (tal es la objeción que generalmente se hace contra él) sino, por el contrario, estaba tratando de integrar el estoicismo a su propia tradición filosófica mostrando su compatibilidad”, p. 43.

7 Cicerón, *Disputaciones académicas*, II, 18.

8 *Ibidem*.

tener por dudosos estos principios y no confiar en ellos de tal manera que no puedan ser modificados, se aparta muchísimo de la sapiencia. De este modo, pues, más bien se les debería postular a estos que dijeran que por lo menos ha sido percibido esto solo: que nada puede percibirse.⁹

A partir de este pasaje se puede decir que Antíoco sostiene, primero, desde el punto de vista de la física –que es la filosofía primera en términos aristotélicos–, que la naturaleza ha fabricado a todos los seres vivientes y entre ellos al hombre. Asimismo, afirma que los sentidos tienen tanto poder (*“quae vis esset in sensibus”*) que nos permiten obtener las representaciones o fantasmas (*“visa nos pellerent”*). Nos parece que estas representaciones son lo que nos posibilita conocer a las cosas (es decir, ponernos en relación con la verdad) y, en segundo término, despiertan el apetito (*“deinde adpetitio ab his pulsa sequeretur”*). Este último, a su vez, y como por una suerte de círculo, dispone a los sentidos para obtener las cosas ya apetecidas hacia las que se tiende (*“tum sensus ad res percipiendas intenderemus”*).¹⁰

Antropológica y gnoseológicamente, Antíoco sostiene que la mente humana (*mens*) es fuente de todos los sentidos, pretendiendo

9 *Ibid.*, II, 29. “*Quoniam enim id haberent Academici decretum (sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere), nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto sicut in ceteris rebus fluctuare, praesertim cum in eo summa consisteret, hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falsi, cogniti incogniti; quam rationem quoniam susceperent, docereque vellent quae visa accipi oporteret, quae repudiari, certe hoc ipsum ex quo omne veri falsique iudicium esset percipere eos debuisset; etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat; haec autem habere dubia nec iis ita confidere ut moveri non possint abhorrere sapientia plurimum. Hoc igitur modo potius erat ab his postulandum ut hoc unum saltem, percipi nihil posse, perceptum esse dicerent*”. Más adelante también se reproduce la réplica de Antíoco a Carnéades, que dice así: “no se puede decir en forma coherente que nada puede aprehenderse, si se dice que algo se puede aprehender. Juzga que de ese modo debió haber sido atacado más bien Carnéades, para que confesara que, como ningún principio, salvo el aprehendido, percibido y conocido, es propio del sabio, es perceptible este principio mismo: que es propio del sabio el principio de que nada puede percibirse. ¡Como si el sabio no tuviera ningún otro principio y pudiera pasar la vida sin principios!” II, 109.

10 *Cf.*, *ibid.*, II, 30.

indicar que todos los sentidos convergen en la representación, función antropológica de la mente, según este filósofo. Así lo expone Cicerón:

En efecto, la mente misma, que es la fuente de los sentidos y, además, es ella misma un sentido, tiene una fuerza natural que dirige hacia las cosas por las cuales es movida. Y así, de tal manera atrapa unas representaciones, que de inmediato las usa; otras, por así decir, las almacena, y de ellas nace la memoria; las demás, en cambio, las ordena según la semejanza, y de ellas se forman las nociones de las cosas, que los griegos llaman ora ἐννοίας, ora προλήψεις. Cuando a esto se añaden la razón y la demostración y la multitud de hechos innumerables, entonces aparece la percepción de todos ellos, y la razón misma, perfeccionada con estos pasos, llega a la sapiencia.¹¹

De esta manera, el hombre –cuyo centro se puede localizar en la mente, fuente de todas sus potencias, pues todas ellas se dirigen a aquella– está naturalmente inclinado al conocimiento, a la aprehensión o κατάληψις. Esto es en razón de que el conocimiento estriba en aprehender, justamente, algo que no es uno mismo, de manera que lo ama (“nada le es más dulce que la luz de la verdad/ *nihil enim est ei veritatis luce dulcius*”) y, además, lo usa, se sirve de él y de sus sentidos informados por la verdad. Así se produce la virtud, “única cosa de la cual depende toda la vida (*ex qua re una vita omnis apta sit*)”. Por tanto, asegura: “En consecuencia, los que afirman que nada puede aprehenderse, nos arrebatan

11 *Ibidem*. “*Mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet quam intendit ad ea quibus movetur. Itaque alia visa sic arripit ut iis statimutatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur, cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας, tum προλήψεις vocant. Eo cum accedit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam pervenit*”. Aquí aparece claramente la escalada hacia la sabiduría (con cierto cuño peripatético): de la sensación se pasa a la percepción, de la percepción a la memoria, de la composición a los conceptos y juicios, y de los razonamientos a la sabiduría.

estos mismos instrumentos u ornamentos de la vida o –más bien– destruyen la vida entera desde sus cimientos y, al ser animado, mismo lo privan de alma, de modo que es difícil hablar de temeridad de ellos, justamente como el caso lo requiere.”¹² Los escépticos, elaborando más su argumento, arguyen que, en vez de hablar de verdad, hay que hacerlo en términos de probabilidad o verosimilitud, como se ha visto en Carnéades,¹³ de donde se desprende que, también en las cuestiones de índole moral, tal rasero es el que debe servir de guía.

La estrategia argumentativa de Antíoco consiste en volver análogos las nociones de verdadero y falso con las de recto y depravado (*rectum et pravum*), de tal suerte que, si no hay manera de distinguir lo verdadero de lo falso, tampoco hay forma de hacerlo entre lo recto y depravado.¹⁴ Sigue resultando problemático argumentar que es verosímil, a la manera de Carnéades, pues lo que es así puede ser tanto verdadero como falso, ya que puede parecer una cosa u otra: quien suprime el criterio de lo verdadero y lo falso suprime no solo eso, sino lo que le sigue: la manera en que puede distinguirse lo demás. Por ello, Antíoco busca mantener la representación como criterio, dado que esta está fincada en la aprehensión sensorial, en la que confía plenamente.

En una rememoración del ejemplo clásico del color, nos parece, Antíoco asegura que, sin regla, es decir, sin un criterio de verdad, daría lo mismo afirmar que el blanco es negro o viceversa: que a alguien el blanco le parezca negro resulta equivalente, pues no hay manera de dirimirlo. No puede ser que no haya continuidad entre la impresión de los sentidos y la aprehensión o fantasma de la sensación. Si se elimina

12 *Ibidem*. “Ergo ii qui negant quicquam posse comprehendi haec ipsa eripiunt vel instrumenta vel ornamenta vitae, vel potius etiam totam vitam evertunt funditus ipsumque animal orbant animo, ut difficile sit de temeritate eorumperinde ut causa postulat dicere”.

13 Como ha puesto de relieve Chiesara, Cicerón traduce *πιθανόν* por *probabile* (en el sentido de que es lo “aprobado”, lo “aceptado”, aunque más bien lo que tiene en mente el filósofo griego es lo que se acerca a la verdad (verosímil), cf. Chiesara, Maria Lorenza, *Historia del escepticismo griego* (traducción de Pedro Bádenas), Siruela, 2007, pp. 69-71.

14 Cf., *ibid.*, II, 33.

este fundamento o se sustituye por lo verosímil, lo que resulta es que no queda “ni color, ni cuerpo, ni verdad, ni argumento, ni sentidos (*neque color neque corpus nec veritas nec argumentum nec sensus*).”¹⁵ Por eso Cicerón se cuestiona retóricamente al plasmar la doctrina de su maestro: “¿Qué es, pues, eso vuestro de lo probable? Pues si lo que a alguien se le presenta –y casi a primera vista le parece probable– es afirmado como cierto, ¿qué cosa más leve que esta?”¹⁶ Efectivamente, lo probable lo es porque se acerca a la verdad; lo mismo sucede con lo verosímil: ¿cómo dirimir entre lo que se acerca o aleja de la verdad, si la regla ha sido suprimida? No se pueden seguir más que absurdos; pero la verdad, diríase, por sí sola se defiende. Lo más sensato es no seguir una filosofía que quita al sujeto todos sus sentidos, priva del asentimiento, despoja del juicio y confunde lo verdadero con lo falso. Lo que hacen es atar en las tinieblas;¹⁷ en este sentido, no son fieles al maestro y fundador de la Academia, quien, a lo largo de su obra, habría buscado la luz y la claridad de la verdad, por más difícil que sea expresarla.¹⁸

La ética que profesa Antíoco se encuentra fundamentalmente condensada en el *De finibus* de Cicerón. Ahí, coloca a Antíoco entre los descendientes intelectuales de Platón y Aristóteles (el *princeps philosophorum*, como lo tilda), al lado de Espeusipo, Jenócrates, Polemón y Crantor. Los peripatéticos han sido magníficos maestros sobre las costumbres, tanto de los preceptos de la vida privada como del gobierno del Estado. En cuanto a la vida privada o forma de vida, “la que más les agradó fue la vida tranquila, dedicada a la contemplación y al estudio, la cual, por ser muy semejante a la vida de los dioses, les pareció la más

15 *Ibid.*, II, 34. Más adelante, relata Cicerón, un académico objetaría que no es que niegue los colores, los sabores, etcétera, sino que en tales representaciones no hay un sello o signo de lo verdadero y lo cierto, *cf.* II, 103.

16 *Ibid.*, II, 35. “*Quod est igitur istuc vestrum probabile? Nam si quod cuique occurrit et primo quasi aspectu probabile videtur id confirmatur, quideo levius?*”.

17 *Cf.*, *ibid.*, II, 62.

18 Este es el sentido, a nuestro parecer, de la afirmación platónica que dice: “es difícil encontrar al Padre y hacedor del universo, y una vez encontrándolo es difícil hablar de Él”, Platón, *Timeo*, 28c.

digna del sabio. Y sobre estos temas se expresaron en un estilo brillante y esclarecedor.”¹⁹ Luego de hacer un elenco de los sucesores de Aristóteles en el Liceo y de indicar su valoración en torno a cuestiones de moral –donde destacan Teofrasto (quien hace de la fortuna una parte importante de la felicidad), Estratón (quien más que ético fue físico), Licón, Aristón, Critolao (quien ya se separa en mucho de las opiniones de Aristóteles, sobre todo por sostener, como era común en la época helenística, que Dios es cuerpo)– menciona a Antíoco, el cual “parece seguir con mucha exactitud la doctrina de los antiguos, que, según él, fue común a Aristóteles y a Polemón”.²⁰

Es doctrina estoica atribuida a Zenón que solo la virtud, entendida como la sabiduría o perfección de la razón, es el único bien, pues es el único que depende enteramente de uno mismo. Lo que se considera como objetos externos, sean estos los objetos corpóreos o que se obtienen a través del cuerpo, como la salud y la fuerza física, no son bienes, sino que permanecen en el ámbito de lo indiferente.²¹ El hombre sabio, que es el agente moral virtuoso, tiene clara consciencia de que el único y suficiente bien, es decir, lo que produce la felicidad, es la virtud. Antíoco parece oponerse a esta postura, a pesar de seguir, en algunos

19 Cicerón, *De finibus*, v, 4, 11. “*Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia deorum erat vitae simillima, sapiente visa est dignissima. atque his de rebus et splendida est eorum et illustris oratio*”.

20 *Ibid.*, v, 5, 14.

21 Véase el apunte de Cicerón, advertido por Bonazzi, en el *De legibus*: “Porque si, como dijo Aristón de Quíos, Zenón hubiera dicho que el único bien era lo que es honesto, y el único mal lo que era vergonzoso, y que todas las demás cosas eran completamente iguales y que ni siquiera mínimamente interesaba si estaban presentes o ausentes, discreparía mucho de Jenócrates y de Aristóteles y de aquella escuela de Platón, y la disensión entre ellos sería acerca de un asunto máximo y acerca de toda forma de vida. Ahora bien, como este dice que el único bien es el decoro (*decus*), que los antiguos habían llamado sumo bien, e igualmente aquellos llamaron sumo al indecoro (*indecus*), y este, el único mal; y a las riquezas, la salud, la hermosura las llama cosas convenientes (*commodas*), no buenas; y a la pobreza, la debilidad, el dolor, cosas inconvenientes (*incommodas*), no malas, piensa lo mismo que Jenócrates, lo mismo que Aristóteles, aunque habla de modo diferente. Y de esta discordia, no de fondo, sino de palabras, nació la controversia acerca de los fines”, Cicerón, *De legibus*, I, 55.

otros puntos, a los estoicos (como en la teoría del conocimiento o lógica mayor, como hemos visto), pero la complementa con su visión de la vida mixta. Antíoco sigue la opinión de Carnéades de que el arte de vivir se denomina prudencia, la cual ha de acomodarse a la naturaleza;²² esta naturaleza inclina naturalmente a la felicidad, por lo que genera en ella lo que los griegos llaman *ὀρεή*, “[...] qué es lo que así mueve y lo que desde el primer momento apetece la naturaleza, no está claro y sobre ello hay entre los filósofos, al buscar el supremo bien, el mayor desacuerdo”.²³

Antíoco sigue a los estoicos en relación al argumento de la cuna. En efecto, para varios filósofos preocupados por encontrar a qué bien está naturalmente impelido el hombre, la manera de descubrirlo es visualizando a qué objetos tiende desde la cuna. Y es que, ya desde ahí, se aprecia que el hombre no está en reposo, sino que se mueve perpetuamente en búsqueda de objetos, lo cual se acentúa en los años por venir. Los epicúreos sostienen que los pequeños naturalmente buscan el placer y se alejan del dolor, de manera que el objetivo de la vida no es otro que propiciar el primero y alejar el segundo. Por su parte, los estoicos consideran que no es el placer y el alejamiento del dolor lo que buscan los infantes de entrada, sino las ventajas naturales, como la fuerza física, el funcionamiento correcto de los sentidos y la integridad. Solo cuando el hombre alcanza cierta madurez es que se decanta por la virtud. Pero todos los que alcanzan la madurez susodicha, en realidad, asienta Cicerón, parecen concordar en otra cosa, a

22 Es concepto estoico el de la *οἰκείωσις*, es decir, lo que Cicerón traduce como *accommodatum ad naturam*. Tan es así que la obra de Georgia Tsouni, a saber, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, está construida enteramente con base en los distintos estratos en que esta conciliación o afinidad puede plasmarse. Sobre el uso que tiene la *οἰκείωσις* en el estoicismo, cf. Klein, Jacob, “The Stoic Argument from *oikeiosis*”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I (2016), pp. 143-200.

23 Cicerón, *De finibus*, v, 6, 17. “*Quid autem sit, quod ita moveat itaque a natura in primo ortu appetatur, non constat, deque eo est inter philosophos, cum summum bonum exquiritur, omnis dissensio*”.

saber, en que, más allá de la utilidad y el placer, como los epicúreos, y más allá de las ventajas corpóreas, se han dedicado al estudio e investigación de la naturaleza.²⁴

Todo animal se ama a sí, por lo que –desde que nace– persigue la conservación de sí mismo. Al inicio, esta conservación se limita a mantener la existencia, pues el infante no conoce qué es ni lo que conviene a su naturaleza para alcanzar el máximo desarrollo al que está destinado. Pero conforme crece y conoce, el ser humano capta lo que le permite alcanzar ese mayor esplendor al que está llamada su naturaleza, buscando lo que la actualiza y rechazando lo que la destruye. De ahí que “lo que todo animal desea es, precisamente, lo que está de acuerdo con la naturaleza (*omni animali illud, quod appetit, positum est in eo, quod naturae est accommodatum*)”.²⁵ La doctrina de acuerdo con la cual el agente debe buscar acomodarse a la naturaleza es precisamente la *οἰκείωσις*, y es el principio de su filosofía moral, de acuerdo con Dillon.²⁶ De este principio se deduce que el bien supremo consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza (“*finis bonorum existit secundum naturam vivere*”); cada naturaleza tiene sus especificaciones y, por ende, busca cosas distintas como su bien, aunque nadie niega que converjan los animales en algunos de los bienes,

24 Cf., *ibid.*, v, 20, 55-57. En el aparte 58 dice así Cicerón: “De esto resulta evidente que hemos nacido para la acción. Pero hay muchas clases de acciones, de suerte que las mayores eclipsan a las menores; pero, a mi parecer y a juicio de aquellos cuya teoría nos ocupa ahora, las más elevadas son, en primer lugar, la consideración y el conocimiento de las cosas celestes y de aquellas que, ocultas por la naturaleza y latentes, puede indagarlas la razón; después, la práctica o la teoría de la administración pública, y, por último, las normas de prudencia, templanza, fortaleza y justicia, así como las demás virtudes y las acciones conformes a las virtudes, que abarcamos con el término general de *moralidad* y a cuyo conocimiento y práctica, alcanzada ya la madurez, nos conduce la naturaleza misma. Porque los principios de todas las cosas son pequeños; pero, siguiendo su propio desarrollo, se acrecientan; y no sin causa, pues al principio tienen cierta debilidad y blandura que no les permite ver ni hacer lo mejor. En efecto, la luz de la virtud y de la felicidad, que son las dos cosas más apetecibles, aparece demasiado tarde, y mucho más tarde aún el conocimiento completo de su naturaleza. Por eso dice muy bien Platón: “Feliz aquel que incluso en su vejez ha tenido la fortuna de alcanzar la sabiduría y las opiniones verdaderas”.

25 *Ibid.*, v, 9, 24.

26 Cf. Dillon, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996, p. 70.

pues parcialmente comparten naturaleza. Uno es el fin del caballo, otro el del buey y otro el del hombre, empero, “en todos ellos es común el fin supremo, y esto no solo en los animales, sino también en todos los seres que la naturaleza alimenta, hace crecer y conserva (*et tamen in omnibus est summa communis, et quidem non solum in animalibus, sed etiam in rebus omnibus iis, quas natura alit, auget, tuetur*)”.²⁷ El supremo fin del hombre estriba, entonces, en vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual se entiende como la perfección de todas sus partes (no solo la moralidad, podría decirse), de suerte que nada le falte, interpretación que se circunscribe en una relectura peripatética del precepto de la Academia antigua.²⁸ La ética es precisamente el medio por el cual se puede lograr el fin teleológico de la vida humana.²⁹

El hombre es cuerpo y alma –como dicta la antropología clásica– y al alma corresponden las funciones principales y al cuerpo las secundarias. La superioridad del alma estriba en que posee inteligencia (*mens*), “a la que obedece la naturaleza entera del hombre y en la que reside cierta maravillosa facultad de reflexión, de conocimiento, de ciencia y de todas las virtudes, pues las partes del cuerpo no pueden compararse en importancia con las del alma”.³⁰ El alma adquiere sus perfecciones a través del hábito, es decir, cuando posee el modo virtuoso. Hay dos géneros de virtudes, las primeras son aquellas de las que no participa inmediatamente la voluntad y que, con propiedad, son los “talentos” o “ingenios” (*ingenii*), como la capacidad para aprender, la memoria; eso por lo que quienes las poseen se denominan “inteligentes” (*ingeniosi*). Las segundas son las propiamente denominadas virtudes y que son

27 Cicerón, *De finibus*, v, 9, 26.

28 Tsouni, Georgia, *op. cit.*, p. 48.

29 Boys-Stones, George, *Platonist Philosophy. 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 459.

30 Cicerón, *De finibus*, v, 12, 34. “*In qua sit mirabilis quaedam vis rationis et cognitionis et scientiae virtutumque omnium. iam quae corporis sunt, ea nec auctoritatem cum animi partibus comparandam et cognitionem habent faciliorem. itaque ab his ordiamur*”.

voluntarias, como la prudencia, la templanza, la fortaleza, la justicia y las del mismo género.

De aquí se sigue claramente. Cicerón dice, al exponer esta doctrina de la Academia antigua, que:

[...] nos amamos a nosotros mismos y queremos que todas nuestras facultades espirituales y corporales sean perfectas también; a ellas las amamos por sí mismas y ellas son los factores más importantes para la vida feliz. [...] Quien aspira a la conservación de sí mismo, necesariamente amará también las partes de su ser y le serán tanto más queridas cuanto más perfectas sean y más estimables en su género. Porque la vida que apetecemos es la que abunda en todas las virtudes tanto de alma como de cuerpo, y en esto reside necesariamente el supremo bien, puesto que dicho bien debe ser el último término de las cosas apetecibles.³¹

Nos parece que es por esta razón que Tsouni afirma que en Antíoco se puede hablar de una vida “inclusiva”, donde las diversas partes del hombre se encaminan armonizadas a la búsqueda del bien, pues hay un progreso que corre, desde las actividades más rudimentarias del hombre (“*lower activities*”) hasta alcanzar las del alma o la mente, que son las más elevadas,³² logrando las virtudes mismas, la perfección de la parte superior de la *mens* humana.

Así, para la Academia antigua la felicidad se encuentra en la virtud,³³ pues su restaurador no es otro que Antíoco, como hemos dicho, aunque no descarta los demás bienes, por lo cual Georgia Tsouni

31 *Ibid.*, v, 13, 37. “*Ea nobis ipsa cara esse propter se et in iis esse ad bene vivendum momenta maxima. nam cui proposita sit conservatio sui, necesse est huic partes quoque sui caras esse carioresque, quo perfectiores sint et magis in suo genere laudabiles. ea enim vita expetitur, quae sit animi corporisque expleta virtutibus, in eoque summum bonum poni necesse est, quandoquidem id tale esse debet, ut rerum expetendarum sit extremum*”.

32 Tsouni, Georgia, *op. cit.*, p. 150.

33 Cf. Annas, Julia, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ítaca y Londres, 1999, p. 44.

asegura con razón que, de las dos formas de vida tradicionalmente consideradas, a saber, la teórica y la práctica, Antíoco se inclina por la vida mixta, en seguimiento más bien de la escuela peripatética.³⁴ Empero, el principal entre los bienes es la virtud, máxime las virtudes morales. Sin embargo, hay un elemento distintivo en la ética antropológica de Antíoco que vale la pena destacar. Cuando comienza el declive del *De finibus*, queda asentada la doctrina de que, aun a pesar de que la fortuna no favorezca al agente y de que carezca de bienes externos, si posee la virtud es dichoso de manera sostenida. Los bienes externos sirven de complemento a la vida feliz, pero aun sin ellos también hay vida feliz. Hay una diferencia que el latín de Cicerón busca relevar entre ambos tipos de felicidad: a la primera le llama *beatissima vita*, mientras que a la segunda la denomina *beata vita*.³⁵ Con este trasfondo, nos parece, debe leerse la conclusión del libro: “la excelencia casi celeste y divina de la virtud es tal que, donde se encuentra la virtud y se realizan acciones nobles y sumamente meritorias inspiradas por ella, no puede haber miseria ni desgracia, aunque sí trabajo y molestia; no dudaré en afirmar que todos los sabios son siempre felices.”³⁶

I.3 LA ÉTICA DE EUDORO DE ALEJANDRÍA

Sobre la filosofía de Eudoro de Alejandría, como de la de tantos otros pensadores de este periodo, solo poseemos fragmentos y testimonios. Se piensa que vivió en el siglo I de nuestra era, y que, además de la formación platónica y pitagórica, posee influencias estoicas y aristotélicas. Según algunos historiadores, como Giovanni Reale y Battista Mondin, Eudoro

34 Cf. Tsouni, Georgia, “Antiochus on contemplation and the happy life”, en: Sedley, David (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, op. cit., pp. 131-150. Nos parece que también siguiendo muy de cerca a Platón, sobre todo al tardío del *Filebo*.

35 Cf. Cicerón, *De finibus*, v, 24, 71.

36 *Ibid.*, v, 32, 95. “Cum propter virtutis caelestem quandam et divinam tantamque praestantiam, ut, ubi virtus sit resque magnae et summe laudabiles virtute gestae, ibi esse miseria et aerumna non possit, tamen labor possit, possit molestia, non dubitem dicere omnes sapientes esse semper beatos.”

alejandrino es el primer representante del medioplatonismo. Hay quienes piensan que su maestro fue Antíoco de Ascalón, pues este último, como se dijo, pasó un tiempo en Alejandría de Egipto. Aunque tradicionalmente el pensamiento de Antíoco se ha considerado como un dogmatismo ecléctico, no es del todo cierta esta tesis –como hemos dicho siguiendo a Mauro Bonazzi– sino que se trata de una filosofía que se apropia del estoicismo con base en la filosofía de la Academia antigua. Sin embargo, de manera todavía más eminente y como dice Reale,³⁷ Eudoro puede verse como el auténtico artífice del renacimiento del platonismo en Alejandría, pues tiene especial interés por releer a Platón en clave pitagórica, en particular buscando deducir la realidad de un Uno supremo, como veremos a continuación. Además de dedicarse Eudoro al *Timeo* platónico, de acuerdo con los fragmentos compendiados por Mazzarelli, se puede apreciar que se ocupa y conoce la *Metafísica* aristotélica.³⁸

Eudoro –a la usanza helenística– divide la filosofía en física, lógica y ética. En torno a la física, no cabe duda que se trata de lo que hoy día suele más bien denominarse metafísica, y el primer fragmento (que es el f. 2) sobre este tema que reporta Mazzarelli corresponde al famoso comentario a la *Metafísica* aristotélica de Alejandro de Afrodisia. En efecto, al hablar sobre los principios y las causas de los entes, Platón solo ha empleado dos causas de las cuatro posibles, según ha dicho Aristóteles. Estas causas son las causas material y formal. La causa formal equivale a las Formas y las Ideas (τὰ γὰρ εἶδη καὶ αἱ ἰδέαι), de la misma manera en que el Uno (τὸ ἓν) es causa formal de las Formas y las Ideas, mientras que, por su parte, la Díada (δυάς) es causa material de aquellas. El texto de la *Metafísica* en cuestión afirma que: “En efecto, las Ideas son causa de la esencia de las otras cosas y el Uno es causa de la esencia de las Ideas”;³⁹ pero hay otra versión, más antigua, que recupera el peripatético

37 Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (traducción de Juan Andrés Iglesias), t. I, Herder, Barcelona, 1995, p. 289.

38 Cf. Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, ESD, Boloña, 1998, pp. 495-496.

39 Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 998a10-11.

Aspasio, que diría “Las Formas, en efecto, son causas de la esencia, para otros, mientras que, para los que saben, el Uno es causa de la esencia y también de la materia.” Según Alejandro de Afrodisia, la primera formulación, que es la reportada por Eudoro, es más conforme al pensamiento de Platón, a saber, que las Formas son causa de la esencia de las otras cosas, mientras que el Uno es causa de la esencia de las formas.⁴⁰

Simplicio cita, en su comentario a la *Física* de Aristóteles, dos opiniones de Eudoro al explicar el pensamiento de los pitagóricos, que se concentran en esta afirmación: el Uno es principio de todas las cosas (“τὸ ἐν ἀρχὴν τῶν πάντων”); cuando los pitagóricos se refieren a las dos series (δύο συστοιχίας), en donde el Uno es principio de lo bueno y lo contrario al Uno de lo malo, no se refieren propiamente a dos principios.⁴¹ El principio es uno solo, a saber, el Uno, “porque de él solo se generarían tanto la materia como todos los entes. Según ellos, este principio es también el Dios supremo (ὡς ἄν καὶ τῆς ὅλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν).”⁴² Eudoro explica que, para los pitagóricos, el Uno que es principio de todas las cosas es lo que genera la doble serie subsiguiente, de manera que el Uno que se contrapone a la Díada es la Mónada (μονάδα). Los dos Uno son principios, pero el que se denomina simple y llanamente Uno es principio de todas las cosas, y el Uno que se llama Mónada es, junto a la Díada, lo que genera a las demás entidades, y que se agrupan en las dos series. En la primera serie está lo ordenado, lo definido, lo cognoscible, lo masculino, lo dispar, lo

40 Eudoro de Alejandría, *Testimoniae e frammenti*, f. 2. Hay quienes sostienen, con Moraux (a quien sigue Dörrie) que Eudoro enmienda el texto que se volverá definitivo de la *Metafísica*; otros, con Theiler a la cabeza (a quien de inicio Dörrie sigue, pero cambia de postura), piensan que en realidad Eudoro corrompe el texto para interpretar pitagóricamente el pensamiento de Platón. Bonazzi, por su parte, declara que la cuestión sigue abierta, cf. Bonazzi, Mauro, “*Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism*”, en: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Supplement No. 94, Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD), Vol. II, (2007), pp. 375-377.

41 Eudoro de Alejandría, *Testimoniae e frammenti*, f. 3.

42 *Ibid.*, f. 4.

derecho y la luz, mientras que la segunda serie, proveniente de la Díada, es lo desordenado, lo indefinido, lo incognoscible, lo femenino, lo par, lo izquierdo y la oscuridad.⁴³

La ética se divide, a su vez, en tres partes, a saber: el estudio o teoría del valor individual (θεωρίαν τῆς καθ' ἑκαστον ἀξίας), el estudio del impulso (τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν) y el estudio de la acción (τὸ δὲ περὶ τὴν πράξιν). La primera teorización versa sobre el valor de lo que ha de elegirse, como si se tratara de evaluar por qué razones un objeto tiene mayor peso axiológico que otro, aunque Estobeo indica que se trata del valor de la acción: “ἀξίαν τοῦ πράγματος”. El valor de la acción solo puede encontrarse a través de la razón, y esta evaluación axiológica que lleva a cabo la razón la efectúa evaluando el impulso, el cual, en este sentido, puede considerarse racional o irracional. En consecuencia, también la evaluación de la acción implica una teorización, de suerte que, como dice el texto, “la teoría es una indagación sobre la acción y una suerte de juicio correlacionado con el razonamiento sobre ella (ἡ θεωρία δ' ἐστὶ περίσκεψις τοῦ πράγματος καὶ οἷον ἐπὶ κρίσις κατὰ τὸν περὶ αὐτοῦ λογισμόν)”.⁴⁴ La segunda teorización versa sobre el agregado del impulso a lo que ha sido pensado; esto es, nos parece, antes de la acción, como cuando alguien piensa realizar o elegir algo y luego a este pensamiento se le agrega lo que Eudoro denomina ὁρμή. Séneca, en la *Epístola* 84, afirma que Eudoro, al exponer esta problemática, piensa que los impulsos han de ser ordenados y moderados (*ordinatum temperatumque*).⁴⁵ La tercera teorización versa sobre cómo todo se congrega o concurre, esto es, se conecta (ἐπισυνάψαι) en la acción misma. Por eso tiene razón Séneca, al explicar la posición de Eudoro, cuando dice: “En efecto, una cosa es conocer el grado y valor de las cosas, otra frenar los miembros y otra frenar los impulsos y disponerse a actuar sin frenesí.”⁴⁶

43 Cf., *ibid.*, f. 5.

44 *Ibid.*, f. 1, 5.

45 *Ibid.*, f. 23, 14.

46 *Ibid.*, f. 23, 15. “Aliud est enim dignitates et pretia rerum nosse, aliud articulos, aliud impetus refrenare et ad agenda ire, non ruere”.

A su vez, Estobeo reporta que Eudoro subdivide estas tres partes de la ética sucesivamente. La primera parte, que versa sobre los valores individuales, como hemos visto, se diversifica en: (i) el estudio de los objetos y en los “llamados” fines de la vida (“περὶ τῶν σκοπῶν καὶ τῶν λεγομένων τελῶν τοῦ βίου”),⁴⁷ (ii) los medios (τῶν συμβαλλομένων) que conducen a los fines, (iii) las virtudes y los vicios (τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν κακιῶν), (iv) el estudio de los caracteres (χαρακτηριστικόν), (v) las técnicas (τεχνῶν) y, finalmente, (vi) las profesiones (ἐπιστηδευμάτων). Sobre todo, destaca la parte que versa sobre las virtudes y los vicios, pues esta, a su vez, se subdivide en el estudio de la virtud y el vicio en general (κοινόν), a la que denomina προτρεπτικόν, y el estudio de las virtudes y vicios en particular (ἴδιον), que es donde se estudia, por ejemplo, qué es la prudencia, la justicia, la valentía, etcétera. Todas estas partes que conforman el estudio de los valores singulares se articulan en varios argumentos, como son el tratamiento de los bienes y los males, en donde se estudia por qué han de ser preferidos (προηγμένων) unos a otros; también el tema de la amistad (el amor), el placer, la fama y la buena disposición natural se entremezclan en este discurso, teniendo siempre como estrella polar el discurso general sobre los bienes y los males.

En relación al discurso sobre el impulso, Eudoro afirma que una parte se refiere al impulso en específico, pero otra parte versa sobre las pasiones, y es así porque “toda pasión es un impulso excesivo (πᾶν πάθος ὁρμὴ πλεονάζουσα);”⁴⁸ además, las debilidades se acompañan de un impulso, pues, aunque no queda indicado aquí con toda suficiencia, son debilidades las pasiones cuando no son sometidas por la parte rectora del alma, tesis común a la ética del platonismo medio.⁴⁹ En relación al discurso sobre la acción también es subdividido por Eudoro, a saber,

47 *Ibid.*, f. 1, 13.

48 *Ibid.*, f. 1, 23.

49 Cf. Bonazzi, Mauro, “Eudorus’ psychology and Stoic ethics”, en: el mismo y Helmig, Christoph (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Lovaina, 2007, pp. 109-132.

en una que versa sobre la predisposición a la acción (con secciones de amonestación y protréptica), otra que estudia las causas que llevan a la acción, otra que disuade de ella (que incluye el discurso consolatorio o sobre las pasiones), una más referida al ejercicio y, finalmente, otra que trata de la acción en sí misma (una que versa sobre las acciones convenientes y otra sobre las acciones moralmente rectas: estas últimas pueden ser *per se* o en relación al prójimo: “κατὰ τὴν πρὸς τοὺς πλησίον”). Ahora bien, puesto que las vidas pueden tomarse singularmente (la vida de uno mismo) y compuestas (la vida en matrimonio), es que también la ética estudia, en cuanto a las acciones, cómo es que se desenvuelven estas. De ahí que el discurso sobre la acción tenga muchas partes, que son, en suma, la admonición, el protréptico, el consolatorio, las pasiones, el etiológico, el ejercicio, las acciones convenientes, las acciones moralmente rectas, los beneficios, las vidas y el matrimonio. Tal parece que una buena síntesis de lo anterior la otorga Séneca cuando asienta: “la vida es coherente consigo misma cuando la acción no carece de impulso, y cuando el impulso es apresado en razón del valor de cada cosa, y por tanto es más débil o más fuerte dependiendo de cuánto aquella cosa merezca ser buscada.”⁵⁰

En Eudoro alejandrino también se encuentra presente, como lo está en los platónicos fieles al pensamiento del maestro, así como en los principales cultivadores del medioplatonismo, la doctrina de la *imitatio Dei*. Esta teoría moral, de raigambre pitagórica, es defendida por Sócrates y expuesta, con singular maestría, por Platón. El fin del hombre estriba en homologarse a Dios (“τέλος ὁμοίωσιν θεῷ”).⁵¹ Pero lo característico de la doctrina de Platón es que, agudamente, ha expresado que esta imitación

50 Eudoro de Alejandría, *Testimoniae e frammenti*, f. 23, 15. “Tunc ergo vita concors sibi est ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus <aut> acrior prout illa digna est peti”.

51 *Ibid.*, f. 25, 1. Bonazzi ha cuestionado, con base en los trabajos de Tryggve Göransson, que Eudoro sea el primero en introducir esta fórmula del mandato moral en el platonismo medio, cf. Bonazzi, Mauro, “*Eudorus of Alexandria*”, pp. 366-367. Además, cf. Isart, María Consolación, “Evolución de la relación hombre/Dios desde Platón al s. II d. C.”, en: Anuario de estudios filológicos, xvi, (1993), pp. 207-214.

de Dios no puede darse con perfecta identidad, sino con analogía, es decir, “de acuerdo con la potencia” o “de acuerdo con lo posible” (κατὰ τὸ δυνατόν). Teniendo en cuenta la postura antropológica del platonismo, Estobeo transmite que, en suma, la doctrina platónica de Eudoro sostiene que esta potencia se concreta en el hombre mediante la φρόνησις, puesto que, así como Dios gobierna el cosmos, el hombre prudente dispone de su vida. Así explica los dichos de Homero (“tras los pasos de la diosa caminaba: κατ’ ἵχνια βαῖνε θεοῖο”) y Pitágoras (“sigue a Dios: Ἔπου θεῶ”), y que es el Dios invisible y buen ordenador del cosmos. A pesar de las varias maneras en que se expresa Platón, quien sigue a Pitágoras, la opinión del sabio ateniense es una sola, a saber, “κατ’ ἀρετὴν ζῆν”,⁵² lo cual consiste en alcanzar la perfección o felicidad (como expresamente dice Estobeo: “τὸ τέλος [...] συνωνύμως εὐδαιμονία”)⁵³ a la que está llamado el hombre por disposición divina.

Efectivamente, se trata de una disposición divina en cuanto Dios es quien ha dado al hombre el demonio, y precisamente ahí es donde se sitúa la felicidad; no en los bienes externos al hombre, sino en su propia interioridad, es decir, en su alma. Según reporta Estobeo, para Platón, y aquí estaría inmiscuida la postura de Eudoro, la felicidad se sitúa en un hábito de la parte hegemónica del alma (“ἐν τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς ἔξιν”) y en una disposición (διάθεσιν). Esta felicidad, aunque da inicio con las pasiones, de las cuales las básicas son el placer y el dolor, no se limita a ellas, sino que escala hasta la racionalidad: quien atiende a las pasiones de manera justa es quien obtiene la felicidad. Platón coloca así, en la buena racionalidad (εὐλογιστῖα), el bien preferible (προηγούμενον ἀγαθόν), es decir, el que ha de elegirse por sí mismo (αὐτὸ αἰρετόν), mientras que el placer es el bien que le sigue, al que estima sinónimo de gozo (χαρά) e imperturbabilidad (ἀταραξία).⁵⁴ Esta doctrina concuerda perfectamente con lo que se asienta en las *Leyes* en torno a la clasificación genérica de los

52 Eudoro de Alejandría, *Testimonianze e frammenti*, f. 25, 15.

53 *Ibid.*, f. 26.

54 *Ibid.*, f. 28.

bienes, pues la felicidad no puede sino tener un origen divino, lo cual le dicta un carácter distinto al bien humano pues, como se dice ahí mismo, hay bienes tanto humanos como divinos (“τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα”). Estos bienes divinos se diversifican y equivalen a las virtudes del alma,⁵⁵ por lo que ahí es donde se encuentra, en primer término, la φρόνησις; en segundo lugar el “hábito temperante del alma (σώφρων ψυχῆς ἔξις)”, después la δικαιοσύνη acompañada de ἀνδρεία; finalmente la ἀνδρεία misma.⁵⁶ Entre los bienes humanos, unos son los del cuerpo (la salud, la belleza, el vigor) y otros los recursos (la riqueza acompañada de sabiduría pues, de lo contrario, se vuelve un mal para el individuo). Así pues, la felicidad tiene sede en los bienes del alma, que son las virtudes,⁵⁷ concretamente en las virtudes morales, pues todo lo que es moralmente bueno debe elegirse *per se*⁵⁸ y los bienes humanos son tales si están acompañados de virtud; en otros términos, los bienes humanos lo son en tanto que están acompañados de los bienes divinos.

I.4 LA ÉTICA DE CALVISIO TAURO

Aunque tampoco se está en posesión de suficientes datos sobre la vida y obra de Calvisio Tauro, se sabe que fue honrado por los délficos y que fue maestro de Herodes Ático y Aulo Gelio, gracias a cuyas reminiscencias se conoce fragmentariamente el pensamiento del filósofo de Beirut. Es precisamente a merced de Aulo Gelio que la posteridad puede tener una

55 *Ibid.*, f. 30.

56 *Ibid.*, f. 29.

57 Hay, así, tres clasificaciones de los bienes: (i) de acuerdo con el género, que son divinos y humanos; (ii) de acuerdo con los lugares, que son el alma, el cuerpo y las riquezas; y (iii) de acuerdo con la especie, donde coloca a la Idea (bien divino y separado), la sabiduría y el placer (fin de la vida humana, según algunos), la sabiduría *per se*, las ciencias y las técnicas y, finalmente, el placer mismo. Según Estobeo, esta es la operación llevada a cabo por Platón en las *Leyes* y en el *Filebo*, Eudoro de Alejandría, *Testimoniae e frammenti*, f. 30. En el caso del *Filebo*, la conclusión a la que apunta el diálogo es a considerar que el placer no es el primero de los bienes, sino que se encuentra al final de los estratos.

58 Cf. Eudoro de Alejandría, *Testimoniae e frammenti*, f. 32.

visión de la escuela platónica de Tauro, en donde hay sesiones formales, lectura de las obras de Platón y de algunas de Aristóteles, sobre todo de los *Problemas*.⁵⁹ Aulo Gelio y la *Suda* mencionan que Tauro escribió, de puño y letra, varios *commentaria* sobre Platón y Aristóteles, así como sobre el tema del enojo y contra los estoicos; también el *Suda* menciona un tratado *Sobre lo corpóreo y lo incorpóreo*, seguramente de argumento metafísico, así como los *commentaria* al *Gorgias* y al *Timeo*.⁶⁰

Por lo que puede entreverse, resulta ser célebre su comentario al *Timeo*. y los pocos fragmentos que quedan versan, como puede rastrearse por lo que sobre él dice Juan Filópono, sobre el concepto platónico de generación. Cuando interpretan a Platón, Tauro, Porfirio y Proclo buscan dilucidar el significado de que el cosmos sea γενητὸν. Que el cosmos sea generado no significa que haya iniciado a ser por un cierto principio, sino según otro tipo de generación. Generado no tiene uno, sino varios significados. Y Filópono cita directamente el texto de Calvisio Tauro en torno a las acepciones del término en cuestión, introduciendo el *status quaestionis* así: algunos dicen que Platón sostiene que el cosmos es ingenerado (ἀγένητός) y otros que es generado; entre estos últimos se alinea Aristóteles y su célebre discípulo Teofrasto (autor de unas *Opiniones de los físicos*). Pero Platón, sostiene Tauro, sí dice que el cosmos es generado en el *Timeo*,⁶¹ pero no en el sentido en que

59 “En Los problemas del filósofo Aristóteles está escrito lo siguiente: ¿Por qué quienes sienten vergüenza enrojecen, mientras que los que experimentan terror se ponen pálidos, siendo así que se trata de dos emociones semejantes? Porque la sangre de quienes sienten vergüenza fluye desde el corazón hacia las restantes partes del cuerpo, de modo que emerge a la superficie; en cambio, en quienes experimentan terror, aquella fluye hacia el corazón, retirándose de las restantes partes. Después de leerle esto en Atenas a nuestro querido Tauro y preguntarle su opinión sobre la razón dada, respondió: “Ha dicho correcta y verdaderamente lo que sucede cuando la sangre se expande o se contrae, pero no ha dicho por qué sucede así. Puede, en efecto, seguirse preguntando por qué motivo la vergüenza expande la sangre y el temor la contrae, cuando la vergüenza no es más que una variedad de temor y es definida como el temor a una reprensión justa”. En efecto, los filósofos la definen así: La vergüenza es el miedo a una justa reprobación”, Aulo Gelio, *Noches áticas*, xix, 6, 1-2. Corresponde a: Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 19 T.

60 Dillon, John, *op. cit.*, pp. 238-240.

61 Platón, *Timeo*, 28b.

comúnmente se entiende que las cosas son generadas, a saber, que han sido constituidas por un principio temporal. De ahí que sea preciso distinguir entre las siguientes cuatro acepciones.

La primera acepción es “generado” en el sentido de que no es de hecho creado, sino del mismo género de las cosas creadas. Ejemplo: se dice que algo es “visible” (ὁρατὸν) porque pertenece al mismo género de esas cosas, pero nunca se ha visto y tal vez nunca sea vista, como un cuerpo en el centro de la tierra. La segunda acepción es lo generado en cuanto teóricamente algo es compuesto, aunque de hecho no ha sido compuesto: así, en la música, teóricamente la nota intermedia está compuesta por la más baja y la más alta, aunque de hecho no haya sido combinada; lo mismo vale para las plantas y los animales. En el cosmos hay combinación y mezcla, por lo que mentalmente somos capaces de separar las cualidades mediante el análisis hasta alcanzar los sustratos primigenios. En tercer lugar, generado es lo que está en perenne devenir (ἀεὶ ἐν τῷ γίνεσθαι ἔστιν), como se afirma de Proteo, que cambia perennemente de forma: las realidades sublunares están sometidas a este cambio incessante, mientras que las supralunares a uno más leve, pero ambas mutan. La cuarta acepción es lo generado en el sentido de que su ser deriva de algo externo, a saber, de Dios, por lo que obtiene su orden de Él, como en el caso de la luna que es generada, debido a la luz, por el sol, aunque esto siempre haya sido así. Generado significa para Platón todo lo anterior y no que haya sido originado o haya “nacido” (ἐγένετο), como si no hubiera sido antes y de pronto ya es. Por tanto, generación no tiene, para Platón, y es lo que piensa Tauro, connotaciones cronológicas, sino que el ser del cosmos “está en el devenir (ἐν τῷ γίνεσθαι ἔστιν)”.⁶²

¿Por qué razón Platón habría hablado, en el *Timeo*, de que el cosmos es generado cuando en verdad, según su mente, es ingenerado? Según Tauro, en otra cita de Filópono, esto se debe a dos razones filosóficas. La primera exhorta a la piedad religiosa y la segunda a razones de

62 Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 23 F.

claridad en la exposición. La mayoría estima que causa es solo aquello que cronológicamente es anterior, por lo que, si no se explica la causalidad con dicha anterioridad, se pone en tela de juicio la existencia de la Providencia. Por ello, Platón, buscando sostener la doctrina de acuerdo con la cual el cosmos es regido por la Providencia (“ὅτι προνοία ὁ κόσμος διοικεῖται”), por razones piadosas y expositivas, dice que es “generado”. Pero quienes saben que ser causa no exige necesaria e indefectiblemente la anterioridad cronológica, están claros en que el cosmos no es generado. Y esto, como se dijo, para asegurar la Providencia, por un lado, y para dotar de mayor claridad a la exposición de las doctrinas, resulta más ágil apresarlas asumiendo que son generadas, para remontrarse con el pensamiento a sus principios constitutivos últimos.⁶³

Los editores de los testimonios y fragmentos de Tauro han colocado, como el primero de los que versan sobre la ética (todos correspondientes a testimonios, por cierto), el referente a un episodio que Aulo Gelio plasma básicamente de la siguiente manera: después de despedir a sus discípulos, Tauro recibe al gobernador de la provincia y representante de Roma, el cual se hace acompañar de su padre. Al recibirlos, Tauro ofrece una silla al padre, mientras alguien va a buscar otra para el gobernador. El padre replica que debería sentarse, en primer lugar, el gobernador, su hijo, por ser representante del pueblo romano. Al final, todos toman asiento y el maestro discurre con autoridad sobre el asunto: *In publicis locis* y cuando el hijo ostenta el cargo en funciones oficiales, el derecho de los padres ha de posponerse y condescender la autoridad de los hijos, pero fuera de los asuntos públicos (*extra republicam*), es decir, en los asuntos domésticos (*in domestica re*) deben prevalecer los derechos “*naturales et genuinos*” y no los arbitrarios, como las magistraturas. De ahí que remate: “Pues bien –añadió Tauro–, el hecho de haber

63 Cf., *ibid.*, 26 f. Por las mismas razones, esto es, por claridad expositiva y porque es verdad que Dios custodia al universo providencialmente, Eusebio interpreta lo contrario, cf. 27 t. Alejandro de Afrodisia (28 τ) es de una opinión parecida: si Platón hubiera querido decir que el cosmos es ingenerado, lo habría dicho.

venido a mi casa, de estar charlando entre nosotros, de discutir sobre las relaciones, es un acto privado. Por tanto, en mi casa haced uso primero de la prelación que conviene seguir en la propia casa.”⁶⁴

El siguiente testimonio, de la misma fuente, se refiere a por qué Platón en vez de indicar los tres géneros para castigar las culpas señala solo dos. Aulo Gelio afirma que los griegos distinguen tres tipos de castigo: (i) κόλασις (corrección) o νοουθεσία (amonestación), que consiste en aplicar el castigo con el fin de enmendar y reprender a quien lo comete, con vistas a que esté más atento en el futuro; (ii) la τιμωρία (venganza) se debe dar cuando ha de preservarse la “*dignitas auctoritatis*” de la persona contra la que se ha delinquido, con el fin de que no se desprecie y pase por alto el honor (τιμμή) de este; y (iii) el παράδειγμα, cuando es necesario castigar a alguien por razones de ejemplaridad “a fin de que los demás, por miedo al castigo conocido, se abstengan de delitos semejantes que interesa impedir en nombre del Estado (*ut ceteri a similibus peccatis, quae prohiberi publicitus interest, metu cognitae poenae deterreantur*).”⁶⁵ Por lo que se logra entender, Aulo Gelio asegura que Calvisio Tauro distingue entre estos tres géneros de castigo en su *Comentario al Gorgias de Platón*, a pesar de que el genio ateniense solo menciona dos, a saber, la (i) y la (iii), pero llega a decir que Platón, y aquí está la enmienda que busca Aulo Gelio, sí llega a mencionar la segunda cuando escribe que quien sufre un castigo (τιμωρία) impuesto por alguien más saca provecho tanto él como quienes lo observan, pues estos últimos se atemorizan y, así, mejoran.⁶⁶

Más conocido es el pasaje sobre si el sabio se enfurece (*an sapiens irascetur*). En efecto, Aulo Gelio testimonia que, en una ocasión, luego de una de las lecciones de Tauro, el romano formula la pregunta

64 *Ibid.*, 13 T. “*Hoc igitur, inquit quod ad me venistis, quod colloquimur nunc, quod de officiis disceptamus, privata actio est. Itaque utere apud me his honoribus prius, quibus domi quoque vestrae te uti priorem decet. Haec atque alia in eandem sententiam Taurus graviter simul et comiter disseruit.*”

65 *Ibid.*, 14 T.

66 Cf. Platón, *Gorgias*, 525b1-4.

expresamente, y el filósofo de Beirut, luego de exponer las doctrinas de los autores antiguos, se concentra en la suya propia, pero sirviéndose del caso de Plutarco. Este último, en alguna ocasión, mandó a azotar a un esclavo suyo, no uno ignorante y embotado, sino entendido en libros; el esclavo recrimina a Plutarco el castigo, y lo hace diciendo que, por el mandato dado, el genial autor no sigue los preceptos que él mismo plasma en su libro *La impasibilidad* (περὶ ἀοργησίας): el esclavo afirma que Plutarco está dominado por la ira y, así, no está actuando de modo impasible, sino justo lo contrario. Plutarco replica que la manera en que se vislumbra externamente la ira es a través del rostro, de los gestos, del color de las carnes, de la voz, de las palabras, pero que él, Plutarco, no se encuentra dominado por ella, puesto que no está rojo de furor, ni su rostro está descompuesto, ni usa malas palabras; y la escena concluye con un Plutarco que se dirige al verdugo diciéndole que, mientras él continúa dialogando con el esclavo, el azote no deje de darse.

En resumen, Tauro opinaba que no eran lo mismo ἀοργησία (impasibilidad) e ἀναλγησία (insensibilidad), así como una cosa era tener un carácter no iracundo y otra ἀνάλγητος (ser incapaz de sentir dolor) y ser ἀναίσθητος (insensible), o sea, tener el espíritu embotado y pasmado. Porque, al igual que es útil lo que los filósofos latinos llaman *affectus* o *affectiones* y los griegos πάθη, de igual manera es conveniente verse privado de este impulso anímico, al que, cuando existe un serio motivo de venganza, denominamos ira y los griegos llaman στερήσις, pero siempre que sea equilibrada o, como dicen ellos, μετρίότης.⁶⁷

67 Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 16 τ. “*Summa autem totius sententiae Tauri haec fuit: Non idem esse existimavit ἀοργησία et ἀναλγησία aliudque esse non iracundum animum, aliud ἀνάλγητος et ἀναίσθητος, id est hebetem ac stupentem. Nam sicut aliorum omnium, quos Latini philosophi affectus vel affectiones, Graeci πάθη appellant, ita huius quoque motus animi, qui, cum est ulciscendi causa saevior, ira dicitur, non privationem esse utilem censuit, quam Graeci στερήσις dicunt, sed mediocritatem, quam μετρίότης illi appellant*”.

Así pues, el sabio no está desprovisto de afectos, sino que los conoce y sabe dar cuenta de ellos: el sabio no está embotado o pasmado, como dice el texto, sino que se afecciona convenientemente, es decir, de manera equilibrada, lo cual depende de aquello a lo que se enfrenta. Tal parece que aquí Tauro se pliega más a la enseñanza aristotélica que al absolutismo estoico, como hace resaltar Dillon.⁶⁸

El siguiente testimonio muestra de nueva cuenta al maestro Tauro dando una lección a sus discípulos. Estando de viaje con ellos con dirección a Delfos para los juegos Píticos, es informado Tauro que un amigo suyo, filósofo estoico, se encuentra gravemente enfermo del colon. Cuando lo visita, se percata de los fuertes dolores que aquejan al amigo infortunado, de tal manera que, al retomar el viaje, dice a los discípulos: “Habéis contemplado –comentó Tauro– un espectáculo no muy agradable, pero cuyo conocimiento es ciertamente útil; habéis visto luchando cuerpo a cuerpo al filósofo y al dolor”,⁶⁹ tema ampliamente recurrente en la literatura estoica (y después por la filosofía cristiana), pues se refiere a la *antepassio* o *propassio*.⁷⁰ El filósofo estoico se encuentra luchando, desde el punto de vista de la razón, contra el dolor que lo agobia, es decir, la lucha o pugna entre la virtud y el cuerpo por la posesión del hombre, o en palabras de Tauro, “*virtutis et corporis de possessione hominis pugnantium*.” Uno de los seguidores del maestro cuestiona por qué el dolor se pone de manifiesto, por ejemplo, en el gemido del estoico, cuando la doctrina estoica afirma que el sabio no es obligado por nada, que en este caso resulta ser el dolor. Tauro, quien no comulga con la doctrina estoica, sino con el platonismo, dice que intentará responder a la cuestión que le formula su estudiante con términos senci-

68 Cf. Dillon, John, *op. cit.*, p. 242.

69 Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 17 τ. “*vidistis, inquit Taurus, non sane iucundum spectaculum, sed cognitu tamen utile, congregientes conpugnantesque philosophum et dolorem*”.

70 Es traducción literal del griego προπάθεια, “pre-emociones”, a veces traducción de la doctrina del impulso involuntario (lo cual establece una diferencia con los afectos voluntarios, esto es, motivados por el agente racional mismo).

llos, no técnicos, como recuerda por el verso recordado de *Las ranas* de Aristófanes.

Cuando el hombre nace, dice Tauro, está dotado por naturaleza de afecto hacia sí mismo, de modo que, para que la raza humana se perpetúe, cada hombre, al nacer, está inclinado afectivamente hacia los principios naturales (τα πρῶτα κατὰ φύσιν),⁷¹ es decir, “gozar de todo cuanto resulta ventajoso al propio cuerpo y evitar todo lo que le es inconveniente (*ut omnibus scilicet corporis sui commodis gauderet, ab incommodis omnibus abhorreret*).” Pero, conforme pasa el tiempo y el desarrollo del individuo humano, y con esto el desenvolvimiento de la razón, se abre a la vista una nueva dimensión de la realidad, a saber, la consideración de la honestidad y utilidad verdadera (*honestatis utilitatisque verae*), “y de este modo sobresalió y brilló por encima de todo lo demás la estima de lo hermoso y lo honesto, y, si algún inconveniente extraño impedía su conservación o posesión, fue despreciado; y se pensó que solo lo honesto era real y simplemente bueno y que solo era malo lo que era deshonesto.”⁷² Lo que no cae bajo la consideración de lo honesto y lo deshonesto es colocado por la escuela estoica en un lugar intermedio, es decir, la región de lo que no es ni honesto ni deshonesto, pero añadiendo algunos matices. Es lo que los zenonianos designan precisamente con el término ἀδιάφορον, es decir, lo indiferente. Estas últimas se refieren a las cosas preferibles (προηγμένα) y a las no preferibles (ἀποπροηγμένα).

El placer y el dolor,⁷³ aunque vinculados a la felicidad y el buen vivir, son colocados por los estoicos en esta zona intermedia, la cual, sin

71 Esta doctrina no es propiamente estoica, nota agudamente Dillon, sino atribuida por Antíoco a los *veteres*, a los ancianos, cf. Dillon, John, *op. cit.*, p. 241.

72 Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 17 τ. “*atque ita prae ceteris omnibus enituit et praefulsit decori et honesti dignitas ac, si ei retinendae obtinendaeve incommodum extrinsecus aliquod obstaret, contemptum est; neque aliud esse vere et simpliciter bonum nisi honestum, aliud quicquam malum, nisi quod turpe esset, existimatum est*”.

73 Se dice que Calvisio Tauro, *op. cit.*, 18 τ, en relación a la tesis de que el placer es el fin de la vida humana, retoma las palabras de Hierócles, quien dice: “El placer, como fin, es doctrina propia de putas; no existe Providencia ni doctrina de putas (Ἡδονή

embargo, es anterior a la razón y al juicio. En otras palabras, el dolor y el placer están inscritos en la naturaleza humana como movimientos espontáneos hacia lo dañino y lo conveniente, y lo están antes de la aparición de la razón, el juicio y el raciocinio. Cuando la razón aparece, muchas veces se enfrenta a estas pasiones elementales, las reprime cuando se exaltan y las somete y obliga a obedecerle:

Es por lo que acabáis de ver a un filósofo empeñado, en virtud de su propio convencimiento, contra los embates de la enfermedad y luchando contra la violencia del dolor, sin ceder en nada, sin darse por vencido, sin quejarse ni lamentarse, como suele hacer la mayoría de los que sufren, y sin llamarse a sí mismo desgraciado e infeliz; emitiendo únicamente suspiros amargos y profundos gemidos, indicios de alguien que no ha sido vencido ni aplastado por el dolor y que se esfuerza por vencerlo y aplastarlo.⁷⁴

Entonces, ¿por qué se gime? Tauro dice que hay muchas cosas perjudiciales pero carentes de maldad; es decir, no son deshonestas, pero sí contrarias a la bondad y dulzura natural (*contra naturae tamen mansuetudinem lenitatemque*), de suerte que “el hombre sabio puede soportar y aguantar esas cosas, pero no puede impedir del todo que alcancen su sensibilidad; porque la ausencia de dolor (ἀναλγησία) y la impasibilidad (ἀπάθεια) es desaprobada y rechazada, no solo por mí, sino también por algunos hombres muy clarividentes pertenecientes a la propia Stoa.”⁷⁵

τέλος, πόρνης δόγμα• οὐκ ἔστιν πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα)”. Esta doctrina es compartida, apunta Dillon, por todo platónico, cf. *Op. cit.*, p. 242.

74 Calvisio Tauro, *Testimonianze e frammenti*, 17 τ. “Itaque vidistis philosophum ratione decreti sui nixum cum petulantia morbi dolorisque exultantia conluctantem, nihil cedentem, nihil confitentem neque, ut plerique dolentes solent, heulantem atque lamentantem ac miserum sese et infelicem appellantem, sed acres tantum anhelitus et robustos gemitus edentem, signa atque indicia non victi nec obpressi a dolore, sed vincere eum atque obprimere enitentis.”

75 *Ibidem*. “Vir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum.”

Con estos planteamientos, el maestro busca responder a la pregunta del alumno, afirmando que el sabio no es obligado por nada ni nadie, “cuando es posible recurrir a la razón (*cum est rationi obtinendae locus*)”; cuando la naturaleza anterior a la razón manda algo, no hay manera de que la razón pueda mandar ahí, simplemente porque no es su ámbito propio. Es lo que sucede con quien cierra los ojos ante el golpe inminente, quien se atemoriza ante la caída de un rayo, etcétera. Estos eventos escapan a la razón y al apetito racional, es decir, a la voluntad, como muchas otras cosas naturales, tal como el dolor de colon que tiene el filósofo estoico del relato. De ahí que remate, con toda paciencia y bellamente:

No es fortaleza aquella que se enfrenta de modo absurdo a la naturaleza excediendo sus límites, bien por insensibilidad de su espíritu, bien por fiera o por cierto entrenamiento infausto y forzoso para soportar los dolores, como fue, según nos han contado, el caso de un fiero gladiador que, en una fiesta del César, se reía mientras los médicos estaban saján-dole las heridas; la fortaleza verdadera y auténtica es aquella que nuestros antepasados definieron como el saber qué cosas deben tolerarse y cuáles no. De donde resulta que hay algunas cosas que no deben tolerarse y que los hombres fuertes se niegan a aguantar y soportar.⁷⁶

I.5 CONCLUSIÓN

Hay continuidad entre las posturas metafísicas y éticas de estos autores, en cuanto los tres buscan rehabilitar la filosofía de Platón, interpretada a veces con las posiciones filosóficas de los aristotélicos y los estoicos,

76 *Ibidem*. “Fortitudo autem non east, quae contra naturam monstri vicem nititur ultra-que modum eius egreditur aut stupore animi aut inmanitate aut quadam misera et necessaria in perpetiendis doloribus exercitatione, qualem fuisse accepimus ferum quendam in ludo Caesaris gladiatorem, qui, cum vulnera eius a medicis exsecabantur, ridere solitus fuit; sed ea vera et proba fortitudost, quam maiores nostri scientiam esse dixerunt rerum tolerandarum et non tolerandarum. Per quod apparet esse quaedam intolerabilia, a quibus fortes viri aut obeundis abhorreant aut sustinendis”.

sobre todo, por la falta de sistematización de la filosofía plasmada por la pluma de Platón. En efecto, aunque se reconoce abiertamente que la forma de diálogo con la que Platón plasma su filosofía es sumamente original y se apeg a la oralidad que él tanto propugna, no deja de ser problemática al momento de interpretarla de manera sistemática. Por ello algunos platónicos medios, sin los cuales es imposible comprender el neoplatonismo, el último gran movimiento filosófico de la Antigüedad, se esfuerzan por darle forma definitiva, casi escolástica, a la filosofía del maestro ateniense. Los casos paradigmáticos son el *Didaskalikos* de Alcínoo y el *Platone et eius dogmata* de Apuleyo, obras deudoras de sus antecesores próximos, como son Antíoco de Ascalón, Eudoro de Alejandría y Calvisio Tauro, así como Filón de Alejandría, insigne autor que une la filosofía platónica tradicional con los dogmas de la religión judía, buscando armonizarlas y promoviendo el primer sistema de filosofía religiosa.

Ya desde Antíoco se puede observar la importancia que tiene para los platónicos afirmar las capacidades humanas en orden a la verdad, por lo que hay una férrea defensa de la inteligencia –*mens*, para Antíoco– y confianza en que es capaz de conocer el objeto a través del fantasma (lo cual implícitamente es aceptado por Eudoro alejandrino al considerar que el valor de la cosa es cognoscible). También puede visualizarse desde Antíoco el relieve que tiene la *óρμη*, no solo para él, sino para Eudoro de Alejandría y, de manera más velada pero presente, en Calvisio Tauro, sobre todo en la consideración de la impasibilidad. Para esta filosofía, los seres humanos están inclinados hacia ciertos bienes de manera ingénita (como hemos visto, acaece meridianamente en los casos de Antíoco y Tauro). La conservación de uno mismo, los bienes corpóreos –incluidos los de la buena fortuna, pero sobre todo los bienes de la inteligencia, es decir, de la razón y la voluntad– son los objetivos que persigue la vida humana, siendo el principal la virtud moral, perfección y de la voluntad, como se ve en Antíoco y en Eudoro al referirse a este como bien divino.

En los casos de Eudoro y Tauro, el tema metafísico resulta ser el fundamental (más allá del gnoseológico) y los pocos fragmentos y testimonios disponibles indican la dirección del pensamiento de ambos, destinado a recuperar la metafísica platónica, sobre todo la contenida en el *Timeo*. En el caso de Eudoro, hay una importante anotación hacia la doctrina no escrita de Platón, al que lee en clave pitagórica. El τὸ ἔν resulta ser el principio de todo, mientras que la μὴ ἀδα lo es de la doble serie de los entes, junto a la Díada. En ética, Eudoro divide esta parte de la filosofía en el estudio del valor (que presupone una gnoseología al modo de Antíoco), el estudio de la ὁρμή (imprescindible, como hemos visto, desde la postura del rehabilitador de la Academia antigua) y el estudio de la acción, que es donde converge el objeto valioso y el impulso subjetivo. Destaca la manera en que Eudoro localiza el estudio de la virtud, sea en común o individual, dentro del estudio del valor. El estudio de la ὁρμή implica el discurso sobre el alma y sus pasiones, las cuales, para ser concordes, han de someterse a la razón, parte rectora del alma. Como se dijo, todos estos elementos éticos convergen en la acción, de manera que en ella se logra ver el elemento objetivo (el valor) y el subjetivo (la ὁρμή).

Uno de los preceptos que más ha recuperado el platonismo medio a partir de Eudoro es la *imitatio Dei*, pero se trata de una homologación proporcional a través de la prudencia; así como Dios gobierna al cosmos, así ha de obrar el hombre en relación a su vida individualmente considerada. Lo fundamental es obrar de acuerdo con la virtud, es decir, con prudencia, pues es el bien último propio del alma. Los demás bienes, si no descartables, lo son en la medida en que abonan al bien divino de la virtud. En Calvisio Tauro se encuentran doctrinas análogas. Efectivamente, pide distinguir entre impasibilidad e insensibilidad, como en el ejemplo del esclavo de Plutarco. En el caso del amigo estoico aquejado por el colon, no es que desaparezca su sensibilidad con la doctrina del citiense, sino que no actúa siguiéndola, sino a la razón, en el combate que tiene con el cuerpo.

II. LA ÉTICA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

II.1 INTRODUCCIÓN

FILÓN DE ALEJANDRÍA REPRESENTA, para muchos, una clave imprescindible para comprender el desarrollo de la metafísica occidental. En efecto, Filón puede visualizarse como engranaje entre la filosofía helenística (sobre todo, como un gran filósofo platonizante, pero también como eminente conocedor del estoicismo)¹ y la revelación judeo-cristiana. Es verdad que Filón es propiamente judío, pero la manera en que hace converger la filosofía clásica y helenística con la revelación judía lo convierte en paradigma para la filosofía religiosa posterior. En efecto, como ha demostrado Harry Wolfson, Filón es el padre de la filosofía religiosa². Su filosofía mosaica es, para muchos teóricos e historiadores de la filosofía, indispensable para captar la manera en que buena parte del bagaje clásico-helenístico es absorbido y comprendido por la filosofía de cuño religioso que regirá, por milenio y medio al menos, en la filosofía de Occidente. Por ello es que Battista Mondin, en su imponente *Storia della metafisica*, refiere que:

Filón no es una figura menor que se pueda tranquilamente ignorar, sino una de las figuras principales en la historia de la filosofía, sobre todo en

-
- 1 Entre los intérpretes que visualizan a Filón como continuador del estoicismo destaca Pohlenz, Max, “*Philo von Alexandria*”, en: *Nachrichtender Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, No. 5, (1942), pp. 409-487. En relación al platonismo, resulta destacable su vínculo con Antíoco de Ascalón, rehabilitador de la antigua Academia, cf. Dillon, John, “*Philo and Hellenistic Platonism*”, en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pp. 223-252. En relación a Eudoro (entre otros), en el mismo volumen, cf. Bonazzi, Mauro, “*Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in Early Imperial Age*”, pp. 233-251.
 - 2 Wolfson, Harry A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge y Massachusetts, 1962 (3a ed.), 2 Vols., 462 y 531 pp.

la historia de la metafísica. Es el creador de un nuevo género de metafísica, la metafísica teocéntrica. Esta será puente entre la metafísica clásica de Platón y Aristóteles y la metafísica cristiana de los Padres y los escolásticos.³

Aquí nos limitaremos a retomar su antropología parcialmente para conectarla con su propuesta en el campo moral. Por supuesto que lo que podría llamarse la ética de Filón posee muchas ramificaciones, concretamente es explosiva en lo que se denomina en la actualidad como ética especial, esto es, la casuística, que es la aplicación de los principios generales a casos concretos en un ejercicio de lógica moral. Por tanto, nos circunscribimos a presentar en esencia su ética general, es decir, sus principios morales fundamentales.⁴ Para lograrlo, lo más conveniente es recurrir de inicio a su obra metafísica fundamental: el *De opificio mundi*, donde radican los trazos de su concepción antropológica. Después retomaremos fundamentalmente el *De Decalogo* para engarzarlo, en el último momento, con el opúsculo *Quod omnis probus sit liber*.

3 Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. 1, ESD, Boloña, 1998, p. 491. Vale la pena leer también esta valoración de Mondin sobre Filón: “Ha logrado crear un nuevo género de reflexión filosófica y metafísica, precisamente porque no ha simplemente transcrito en el lenguaje filosófico griego las verdades de la Escritura, sino que también se ha esforzado por dar a los mismos términos usados por Platón, Aristóteles y los estoicos, un contenido y significado nuevos, tanto para hacer brotar un nuevo léxico filosófico como, además, un nuevo tipo de filosofía (la filosofía religiosa) y metafísica (la metafísica teocéntrica). Para transferir los contenidos de la Escritura a la filosofía, Filón ha acuñado aquel maravilloso método alegórico que le consentía entrever bajo la exterioridad de eventos aparentemente casuales y personas singulares ideas y principios universales. También este método pasará de Filón a los Padres de la Iglesia, que lo aplicarán al Antiguo y Nuevo Testamento, y verán en el Antiguo una enorme y grandilocuente alegoría del Nuevo”, p. 492.

4 Esta distinción tiene todo el sentido al interior del pensamiento filoniano, en cuanto él considera que las revelaciones hechas a través de Moisés son de tres clases, a saber, la creación, la histórica y la legislativa. La parte histórica se refiere a la plasmación de vidas nobles y ruines, y en cuanto a la legislativa (νομοθετικός) “una sección de ella comprende la materia más general, y la otra encierra la prescripción de las leyes particulares”, Filón, *Praem.*, I, 2 (aunque hemos seguido la edición de Colson de las obras del alejandrino, hemos consultado, y en muchas ocasiones seguido fielmente, las versiones de José María Triviño).

II.2 LA VISIÓN FILOSÓFICO-RELIGIOSA

El *De opificio mundi* contiene, por decir así, una suerte de compendio de la visión filosófico-religiosa de Filón. El Pentateuco, como lo señala la tradición, es obra de Moisés (al que Filón considera como genuino filósofo⁵), por lo cual elogia la manera en que ha sido redactado. Y este elogio se debe, efectivamente, a que inicia con la Creación (esto es, el *Génesis*):

[...] y de él se desprende el mundo y está en armonía con la ley y la ley con el mundo (τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος), y que, de ese modo, el hombre respetuoso de la ley (νομίμου ἀνδρὸς) es ciudadano del mundo (κοσμοπολίτου), ya que ajusta su conducta a los dictados de la naturaleza (πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος), de conformidad con la cual es regido el mundo entero.”⁶

Desde estas líneas iniciales, Filón pone de manifiesto el carácter que corresponde al mundo y al hombre, a saber, su dependencia de la ley en cuanto creados (no se dan la ley a sí mismos, sino que, al ser criaturas, la obtienen de fuera),⁷ de acuerdo con la cual se rige el universo entero, por un lado, y por el otro, el hombre que, siendo criatura al igual que el universo, está sometido a la legislación del cosmos, pero le corresponde

5 Cf. Filón, *De Op.*, II, 8.

6 *Ibid.*, I, 3.

7 Moisés ha impuesto el nombre de “génesis” a lo que perciben los sentidos, puesto que se trata de aquello que tiene origen, cf. Filón, *De Op.*, II, 12. Un poco más abajo, Filón pone de relieve la importancia del número 6, simbólico en muchos aspectos, pero en suma por ser el más vinculado a la generación: es el primer número perfecto desde la unidad y es, también, producto de sus factores y, también, la suma de los mismos: $1 \times 2 \times 3 = 6$; $1 + 2 + 3 = 6$. La naturaleza del 6 es, además, masculina y femenina, 2, “resultado de combinar la potencia de uno y otro sexo. En las cosas existentes, en efecto, lo impar es masculino, y lo par femenino; y he aquí que la serie de los números impares comienza por el 3, y la de los pares por el 2, números de los que el 6 es producto”, III, 13.

“ajustar” su πράξις a esa legislación, lo que se traduce, en terminología estoica, como era habitual en esta época, a conformar la propia actividad a los dictados de la naturaleza.

Más adelante, Filón asienta algo que no tiene precedentes en la historia de la metafísica. Efectivamente, la doctrina de Platón contenida en el *Timeo* afirma que las Ideas o Formas son eternas (así como el cosmos, ciertamente), y que el Demiurgo viene a estamparlas en la materia, de suerte que el origen de las entidades sensibles (el génesis, en la metafísica mosaica) tiene su principio por la conjunción entre las Ideas eternas y la materia sensible.⁸ Filón asegura, por su parte, y en esto parece haber una enorme innovación en su metafísica, que estas Ideas son creadas también.⁹ El símil del que se sirve el alejandrino es el del arquitecto y aparece reiteradamente (así como el artesano o el padre, de las que se sirve para explicar diversas funciones del Creador). Afirma, en un pasaje crucial del *De opificio mundi*, que es preciso segmentar en dos partes, primero, que:

Dios, en efecto, como que es Dios, conocía de antemano que ninguna copia hermosa (μίμημα καλὸν) podría ser producida jamás sino a partir

8 “Todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de ejemplar, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello [...]”

Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué ejemplar contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el ejemplar eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. [...] Por ello, engendrando de esta manera, fue fabricado observando según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo [de algo supremamente bueno y bello]”, Platón, *Timeo*, 28a-29b.

9 Cf. Radice, Roberto, *Platonismo e creazionismo in Filone d'Alessandria*, Vita e Pensiero, Milán, 1989, pp. 227-319.

de un modelo hermoso (καλοῦ παραδείγματος), y que ninguna de las cosas sensibles podría ser irreproachable si no era hecha como copia de un arquetipo y forma ejemplar (ἀρχέτυπον καὶ [...] ἰδέαν) aprehensible por la inteligencia (νοητὴν).¹⁰

Cualquier entidad sensible tiene su origen, entonces, en una Forma o Idea ejemplar, pues así como el arquitecto o el artesano, antes de crear algo, conciben el modelo, que es inteligible, así también el Creador, que es Arquitecto o Artesano por antonomasia (no otra cosa es el Demiurgo, ciertamente) concibe primero a la creación o cosmos:

Y así, habiéndose propuesto crear este mundo visible (ὁρατὸν κόσμον), modeló previamente el mundo aprehensible por la inteligencia (τὸν νοητόν), a fin de usarlo como modelo (παραδείγματι) incorpóreo y acabada imagen de la Divinidad en la producción del mundo corpóreo, creación posterior, copia de una anterior, que había de encerrar tantas clases de objetos sensibles cuantas de objetos mentales contenía esta.¹¹

Así pues, el mundo de las Ideas, por utilizar la denominación platónica más difundida, no es eterno sino creada por Dios antes de la creación del mundo sensible o cosmos. De esta manera, Filón asigna al mundo inteligible el estatuto de criatura, de suerte que Dios, en cuanto tal, esto es, Dios en cuanto Dios (ὁ θεός, ἄτε θεός), es de una naturaleza totalmente distinta a la criatura, a cualquiera que sea, hay que apuntar.¹² El

10 Filón, *De Op.*, IV, 16.

11 *Ibidem*.

12 Cf. Filón, *De Op.*, II, 12. Dios es absolutamente trascendente a la criatura, incluido no solo el mundo de las Ideas, sino el hombre, lo cual no implica, sin embargo, que esté separado de su creación (si no fuera así, la Providencia no tendría sentido en su discurso religioso), cf. Daniélou, Jean, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1962, pp. 171-172. Estas mismas tesis tienen amplia resonancia, sobre todo en el neoplatonismo y en sus precursores neopitagóricos, como Numenio, quien dice del ser: “el ser es eterno y siempre estable, inmutable e idéntico. No ha nacido ni perecido; tampoco ha aumentado ni disminuido; ni se ha transformado todavía en más o menos. Además, no se moverá localmente de ningún modo, porque tam-

mundo ideal no es otra cosa que el conjunto de las Formas en su singularidad y que, en cuanto unidas, brindan el plano arquitectónico del mundo sensible. Nuevamente la figura del arquitecto es recuperada, pues en el plano general de la obra se encuentran todos los elementos de la construcción de la ciudad, esto es, las casas, la plaza pública, los muelles, etcétera. El arquitecto, que en su alma tiene estas “figuras” (τύπους) como “en cera” (ἐν κηρῷ), y que retiene mediante la memoria, las plasma o imprime en las piedras y maderas, cuidando que las cosas corpóreas sean iguales a las “formas incorpóreas” (ἄσωμάτων ἰδεῶν).¹³

Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar que procedió de manera análoga; que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de esta, y habiendo conformado mediante ellas un mundo aprehensible por la inteligencia, fue produciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquél como modelo.¹⁴

A diferencia del mundo inteligible platónico, accesible por la “segunda navegación” como puerto realmente subsistente, el mundo inteligible, según Filón, no está fuera de Dios, como subsistiendo *per se*, pues así:

Como la ciudad concebida previamente en el espíritu del arquitecto no ocupa lugar alguno fuera de él, sino se halla impresa en el alma del artí-

poco le es lícito moverse, ni hacia atrás ni hacia adelante, ni nunca hacia arriba ni hacia abajo, ni jamás el ser correrá hacia derecha ni izquierda, ni en ninguna oportunidad se moverá en torno a su centro. Por el contrario, se mantendrá mejor firme, fijo y quedará estable permaneciendo siempre bajo el mismo modo e idéntico a sí mismo”, Numenio, *Fragmentos y testimonios* (edición de Francisco García Bazán), Gredos, Madrid, 1991, fr. 5.

13 Cf. Filón, *De Op.*, iv, 18.

14 *Ibid.*, iv, 19. “Si alguien quiere expresarse en forma más simple y directa, bien puede decir que el mundo aprehensible por la inteligencia no es otra cosa que el logos de Dios entregado ya a la obra de la creación del mundo: la ciudad concebida por la inteligencia no es, en efecto, sino el entendimiento del arquitecto en el acto de proyectar la fundación de la ciudad”, *De Op.*, vi, 24.

fice, de la misma manera el mundo de las formas ejemplares no puede existir en otro lugar alguno que no sea el logos Divino (ἄν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον).¹⁵

Una obra inteligible así solo puede ser concebida por Dios mediante una de sus Potencias (el texto las menciona en genitivo plural: δυνάμεων), que en este caso es la divina razón. Además de la divina razón, entendida como Potencia de Dios, también indica a la potencia Creadora (δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητική) o demiúrgica; Dios, al ser bueno, hace partícipes a las demás entidades de sus características (siendo la primera el ser, ciertamente, pues la esencia de Dios está en ser).¹⁶ Esto es importante para la antropología filosófico-religiosa de Filón, en cuanto el hombre, al ser creado a imagen de Dios (como se narra en *Gn.* 1: 27) es parte de la creación; “y si la parte es imagen de una imagen, es evidente que también lo es el todo (εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνοσ, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ὅλον).”¹⁷ Aunque aquí Filón quiere hacer pasar por mosaica la doctrina, es claro que Moisés no lo declara abiertamente; más, siguiendo el espíritu mosaico, habría que decir, eso sí con Filón, que lo es en cuanto la creación tiene algo del creador, como si fuera un sello; en el efecto se encuentra algo de la causa, en suma.

Como es bien sabido, el hombre encarna la coronación de la creación, según el primer relato generativo de la Escritura. Después de la creación de los astros, las plantas, los peces y los animales, Dios crea al

15 *Ibid.*, v, 20. Más adelante dice: “En un sumario epílogo del relato de la creación del mundo dice Moisés: *Este es el libro de la creación del cielo y de la tierra, cuando comenzaron a existir, en el día en que Dios hizo el cielo y la tierra, y toda verdura del campo antes de que existiera sobre la tierra, y toda hierba del campo antes de que brotase* (*Gn.* 2: 4-5) ¿No nos está presentando claramente a las incorpóreas formas ejemplares, aprehensibles por la inteligencia, que sirvieron como sellos para la completa conformación de los objetos sensibles? Antes que la tierra produjera verdes brotes, la verde vegetación en sí existía, se nos dice, en la naturaleza de las cosas incorpóreas; y antes de que la hierba surgiese en el campo, había una hierba invisible”, *ibid.*, XLIV, 129.

16 *Cf.*, *ibid.*, v, 21.

17 *Ibid.*, VI, 25.

hombre, cuyo distintivo es la inteligencia, la mente excelente (νοῦν ἐξάίρετον), “alma del alma” (ψυχῆς τινα ψυχὴν), que es como su ojo.¹⁸ Esta doctrina antropológica es muy importante y vincula a la filosofía mosaica con las tradiciones griegas; el alma humana, el alma racional, esto es, la inteligencia genuinamente considerada, el νοῦς, es lo distintivo del ser humano, pues es el ojo a través del cual observa a las entidades. Para entender a cabalidad la importancia que tiene esta doctrina en Filón, hay que retomar algunos fragmentos aislados que se sitúan en su explicación en torno a la creación de las demás entidades no-humanas, esto es, en relación con los astros y los otros vivientes:

Tanto la luz aprehensible por la inteligencia sobrepasa por su brillo resplandeciente a la visible;¹⁹

Aquella invisible luz aprehensible por la inteligencia adquirió existencia como una imagen del logos Divino, en quien halla explicación su nacimiento;²⁰ no día *primero*, sino día *uno*, denominación aplicada teniendo presente la unicidad del mundo aprehensible por la inteligencia, cuya naturaleza está vinculada a la unidad;²¹ sabiendo que la luz es la mejor de todas las cosas, la convirtió en el instrumento del mejor de los sentidos, la vista; porque lo que la inteligencia es en el alma, lo es el ojo en el cuerpo. Tanto aquella como este ven: la inteligencia las cosas aprehensibles por vía intelectual, el ojo las sensibles. Y en tanto que la inteligencia ha menester de la ciencia para la aprehensión de las cosas incorpóreas, el ojo necesita de la luz para la visión de lo corpóreo”;²²

La luz ha procurado a los hombres, aparte de muchos otros bienes, sobre todo el bien mayor, que es la filosofía. En efecto, conducida por la luz hacia las alturas, la vista contempla en ellas la naturaleza de los astros, su armonioso movimiento, las bien ordenadas órbitas de las estrellas fijas

18 Cf. *ibid.*, xxi, 67.

19 *Ibid.*, viii, 30.

20 *Ibid.*, viii, 31.

21 *Ibid.*, ix, 35.

22 *Ibid.*, xvii, 53.

y de las errantes, las primeras recorriendo órbitas idénticas e invariables, las segundas circulando con revoluciones dobles, desiguales y opuestas; y las armoniosas danzas de todos ellos, coordinadas de acuerdo con las leyes de una música perfecta; y tal visión llena al alma de un gozo y placer indecible. El saborear sucesivas visiones, pues estas se suceden unas a otras, trae aparejado un insaciable deseo de contemplaciones. Y entonces, como sucede habitualmente, el alma se pregunta intrigada cuál es la esencia de estas cosas visibles; si se trata de entes increados o comenzaron a existir en un momento dado; cuál es el mecanismo de su movimiento, y cuáles son los principios por los que cada uno de ellos se rige; problemas éstos de los que surgió la filosofía, el más acabado de los bienes incorporados a la humana existencia.²³

Este conjunto de textos tiene en común versar sobre la inteligencia y su carácter. Se aprecia en todos ellos la alta estima que tiene Filón por esta potencia, a la que visualiza como una luz mediante la cual se vuelve inteligible el mundo ideal; además, es con ella, en cuanto luz, que se comprenden las cosas sensibles. La naturaleza racional tiene un claro origen foráneo, según lo hace entrever Filón (pareciera tener a la vista el célebre pasaje del libro III del *De anima* de Aristóteles). La “imagen” impresa en el hombre no es otra que la inteligencia; en los términos filonianos: “el término imagen se aplica aquí a la parte rectora del alma, la inteligencia (ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς φύλης ἡγεμόνα νοῦν).”²⁴ La inteligencia humana es imagen de la Inteligencia divina, pues, así como esta última es rectora del universo en su conjunto, aquella lo es del hombre individual, pues este, en cuanto tal, como dice la antropología clásica, es cuerpo y alma.²⁵ Es mediante la inteligencia

23 *Ibid.*, xvii, 54.

24 *Ibid.*, xxiii, 69.

25 “Dice [Moisés] que el hombre individual, perceptible por los sentidos, es por su constitución un compuesto de sustancia terrestre y aliento Divino. Dice, en efecto, que, después que el Artífice hubo tomado polvo, y de haber modelado con este una forma humana, el cuerpo adquirió existencia; pero que el alma no se originó de

que el hombre capta las sustancias (τὴν οὐσίαν) de las demás cosas, pues, como dice el adagio *quodammodo omnia est*, partiendo de las cosas sensibles para elevarse, después, a los astros, y de estos todavía más hasta dejar toda sustancia sensible, o aprehensible por los sentidos, lanzándose “desde allí en procura de lo aprehensible por la inteligencia. Y al contemplar en aquella región las incomparables bellezas que son los modelos y formas ejemplares de las cosas sensibles que había visto aquí”,²⁶ se catapulta, por decir así, hasta el μεγαν βασιλέα, hasta el gran Rey,²⁷ aunque sus inmaculados rayos encandilan el ojo de la inteligencia humana. Esta doctrina tiene importante resonancia moral, pues,

ninguna cosa creada en absoluto, sino del Padre y Soberano del universo, porque no otra cosa era lo que este sopló, sino un Divino aliento llegado desde aquella dichosa y feliz naturaleza a esta colonia que es nuestro mundo, para provecho de nuestra especie, a fin de que, aunque su porción visible es mortal, pudiera en lo que respecta a la porción invisible convertirse en inmortal. Por ello, con toda razón se puede decir que el hombre está en el límite entre la naturaleza mortal y la inmortal, participando de una y de otra en la medida de lo necesario, y que ha sido creado mortal e inmortal al mismo tiempo, mortal en lo que atañe al cuerpo, inmortal en lo que toca a su inteligencia”, Filón, *De Op.*, XLVI, 135. También más abajo dice: “Todo hombre por su inteligencia está íntimamente vinculado con el logos divino, pues es como una impresión, fragmento e irradiación de aquella bienaventurada naturaleza; en tanto que en la conformación de su cuerpo está vinculado con el mundo todo pues es un compuesto de los mismos elementos de que lo está este, a saber: tierra, agua, aire y fuego, habiendo aportado cada uno de ellos la porción necesaria para completar la cantidad exactamente suficiente, que el Creador habría de tomar para elaborar esta imagen visible”, *De Op.*, LI, 146. De todas maneras, hay quien ve que la visión antropológica de Filón es tricotómica, esto es, el hombre es cuerpo, alma y espíritu (πνεῦμα), haciendo inmortal no al alma en cuanto tal, sino solo al espíritu, que es participación directa de Dios por el sopro inmortal, como se dice más claramente en el *Quis heres*: “El término alma tiene dos sentidos: uno referido a la totalidad de la misma; otro limitado a la parte rectora de ella, a la que con toda propiedad podemos llamar el alma del alma; tal como el ojo es o todo el globo ocular o su parte más importante, por la que vemos; el legislador opina que también la sustancia del alma es doble: sangre la de la totalidad de ella y sopro divino la de su parte dominante [...] dice que el Hacedor de todas las cosas sopló en su faz el aliento de la vida, y el hombre convirtiéndose en un alma viviente (*Gn.* 2, 7); como también nos dice que ha sido modelado según la imagen del Hacedor. En consecuencia, las especies de hombres son dos: una, la de los que viven por un divino soplo, por la razón; la otra, la de los que viven por la carne y el placer de la carne. Esta última especie es una figura modelada de tierra; aquélla, una impresión fiel de la imagen divina”, Filón, *Quis heres*, 40ss.

26 Filón, *De Op.*, XXIII, 70.

27 Cf., *ibid.*, XXIII, 71.

como se dice en el *De praemiis et poenis*, el hombre que busca las cosas divinas, luego de conocer, aunque sea con generalidad, las cosas visibles, prosigue hacia las inteligibles, dejando tras de sí lo irracional del alma (τῆς φύχης ἄλογον), sirviéndose exclusivamente del intelecto y el razonamiento (νοῦς καὶ λογισμὸς).²⁸

II.3 LA VISIÓN RELIGIOSO-METAFÍSICA DEL HOMBRE

La antropología filosófica de Filón es descrita por Gretchen Reydam-Schils en términos de un “balance” entre los modelos psicológicos platónico-estoicos, sobre todo destacando el papel del alma como aparece en los diálogos de Platón a través de la voz de Sócrates.²⁹ En relación con el hombre y a su condición, especialmente en lo que concierne a su condición moral, Filón es sumamente explícito. En el *De opificio mundi*, el alejandrino se plantea la controvertida cuestión de por qué Moisés stampa que cuando Dios crea al hombre, lo hace en plural (“hagamos al hombre”) y su conjetura es que, puesto que el hombre es, a diferencia de las demás criaturas, de naturaleza mixta (τῆς μικτῆς ἐστὶ φύσεως), admite diversas condiciones opuestas: virtud y vicio, prudencia e incontinencia, valentía y cobardía, etcétera. Cuando se le atribuye algo bueno al hombre, su origen no es otro que Dios; cuando se adjudica algo malo, se imputa a su enemigo:

Esta es la causa por la que solo en el caso de la creación del hombre Dios, según afirma Moisés, dijo *hagamos*, plural que revela la coparticipación de otros como colaboradores. El objeto fue que, cuando el hombre obrara rectamente, con irreprochables designios y acciones, Dios, el Soberano del universo, fuera reconocido como el origen de ellos; y en los casos contrarios la responsabilidad fuera atribuida a otros

28 Cf. Filón, *Praem.*, IV, 26.

29 Cf. Reydam-Schils, Gretchen, “Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology”, en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, op. cit., pp. 169-196.

del número de Sus subordinados; ya que no era posible que el Padre fuera causa de mal para Sus hijos, y el vicio y los actos viciosos son un mal.³⁰

Así pues, el hombre, creado en las postrimerías, es partícipe tanto de las demás criaturas (de ahí que sea un microcosmos³¹), a partir de las cuales puede vivir, pero también de la razón, por la cual está llamado a εὖ ζῆν, como dice la antigua fórmula. Si el hombre hubiese vivido de acuerdo con la razón y no de acuerdo con las ἄλογοι ἡδοναί, puerta de los vicios, viviría con abundancia de lo necesario, “Porque en la actualidad, cuando prevalecen todos los mencionados vicios y los hombres se hallan entregados a las pasiones y a los incontrolados y reprochables impulsos que no es lícito mencionar siquiera, le ha salido al encuentro el merecido castigo, sanción por sus impías costumbres.”³² De aquí que Filón pida precisamente lo siguiente:

En cambio, si los desmedidos impulsos de las pasiones fueran apaciguados por la templanza (σωφροσύνη); y las tendencias a delinquir y las ambiciones lo fueran por la justicia (δικαιοσύνη); y, para decirlo en pocas palabras, si los vicios y sus infructuosas prácticas cedieran ante las virtudes y las virtuosas acciones (ταῖς κατ’ ἀρετὰς ἐνεργείαις αἱ κακίαι); eliminada la guerra del interior del alma, que es verdaderamente la más terrible y penosa de las guerras; prevaleciendo la paz íntima, y brindando ella, con calmos y suaves modos, un bien reglado orden a las facultades de nuestro ser, habría esperanza de que Dios, como amante que es de la virtud, de la rectitud, y además del hombre, procurara a la especie humana los bienes sin necesidad de producirlos y al alcance de su mano; que, evidentemente, sería más fácil para Él aún proporcionar abundante-

30 Filón, *De Op.*, xxvii, 82.

31 *Cf., ibid.*, xxiv, 75.

32 *Ibid.*, xxvi, 80.

mente, sin necesidad del trabajo agrícola, el producto de creaturas ya existentes, que el traer a la existencia aquellas que no existen.³³

La semejanza con el Creador se localiza en la parte rectora del alma, en su inteligencia (como lo será para los platónicos en general, como sucede en Apuleyo y Alcínoo), que es imagen, como se dijo, de la Inteligencia divina. Aunque sin una exactitud conceptual completa, Filón a veces llama a esta Inteligencia como λόγος, de manera que el alma de los primeros hombres era, para él, más excelente, pues el modelo les era más cercano. El primer hombre, entonces, al estar más cercano al Artífice, resulta ser un individuo más perfecto en cuanto a su manufactura, que es lo mismo que en cuanto a su cuerpo y alma. En este mundo originario, el primer hombre deambula como ciudadano, sin temor ni peligro, pero ya él, desde ese momento, debía regirse por la constitución del cosmos entero, como se ha visto que dice Filón al inicio del *De opificio mundi*, en donde la ley y el cosmos se vinculan estrechamente uno al otro, casi confundándose. La “constitución” (πολιτεία) del cosmos es, dice el alejandrino, “el recto orden de la naturaleza (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος)”, a la que propiamente se denomina “sagrada norma (θεσμός)” o “divina ley (νόμος θεῖος)” pues ella asigna a cada entidad lo que le conviene y corresponde.³⁴

En este estado originario, el primer hombre, que la tradición bíblica denomina Adán, se encuentra en un jardín o parque. Filón afirma que este jardín debe interpretarse alegóricamente. En efecto, el parque no es sino la parte rectora del alma (τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν), poblada por multitud de plantas que simbolizan las distintas opiniones que se generan en ella. El denominado “árbol de la vida” es la reverencia a Dios o piedad (θεοσέβεια), que es la mejor de entre las virtudes (τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν),³⁵ de la cual

33 *Ibid.*, xxvi, 81.

34 *Cf.*, *ibid.*, i, 143.

35 “Si a la reina de las virtudes, la piedad, agregare alguien cualquier cosa pequeña o grande, o, a la inversa, se la sustrajere, en uno y otro caso cambiará y transformará la naturaleza de la misma, ya que la adición engendrará superstición, y la sustracción impiedad; con lo que habrá sido borrada de la vista la piedad, sol cuya eleva-

Moisés es el representante más ilustre;³⁶ y el árbol de la ciencia del bien y del mal simboliza, afirma Filón, la prudencia, virtud mediadora, dice el texto mismo, por la que se conoce la diferencia entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo malicioso, podría decirse (“διὰ δὲ τοῦ καλῶν καὶ πονηρῶν γνωριστικοῦ φρόνησιν τὴν μέσσην”).³⁷ Pero el hombre está tentado por el placer, que la Escritura sagrada representa con el símbolo de la serpiente. El placer comparte sus características con la serpiente porque no alza la cabeza, sino que está doblegada, volcada pecho tierra, por lo que, en vez de alzarse con el razonamiento hacia lo celeste, se concentra en lo que la tierra provee y que depende de las estaciones del año, y concentrado en los bienes terrenales, en los que se afana, lleva consigo su propio veneno. El hombre, que vive el desenfreno, se entrega no solo a los placeres del gusto y el sexo, sino también a los que le brindan los restantes sentidos.³⁸ Lo que se opone al placer, a la serpiente, es el saltamontes que combate a la serpiente, y que alegóricamente representa a la moderación, la señoría de sí mismo, la fuerza, la ἐγκράτεια, la cual:

Acoge afablemente a la sencillez, a la temperancia y a todo cuanto es necesario para una vida austera y digna; en tanto que la intemperancia lo hace con lo superfluo y el derroche, causas para el alma y para el cuerpo de molicie y enervamiento, de los cuales resulta una vida culpable y más penosa aún que la misma muerte, a juicio de las personas prudentes.³⁹

El orden natural de las cosas muta cuando el placer gobierna a la razón; cuando esta última, en vez de gobernar al individuo humano, se vuelve

ción y resplandor constituye un bien por el que hemos de suplicar puesto que es la fuente del más grande de los bienes, ya que proporciona el conocimiento del servicio de Dios, servicio que merece ser tenido por más señorial y más digno de un rey que cualquier magistratura o soberanía”, Filón, *Spec.* IV, xxvii, 147.

36 Filón, *De vita Mosis* II, XIII, 66.

37 Cf. Filón, *De Op.*, LIV, 154.

38 El placer es lo que esclaviza al individuo, mientras que la virtud lo vuelve libre, cf. Filón, *Prob.*, xxii, 159. Sobre esto volveremos más adelante.

39 Filón, *De Op.*, LVIII, 164.

sierva o esclava de los placeres, cuando vive para satisfacerlos. Y el placer se sirve, para lograr esta seducción, de los sentidos y de sus actos, esto es, de las sensaciones, por las que presenta a la razón los objetos apetecibles por ella. En efecto, de las sensaciones (αἰσθήσεις) se engendran las pasiones (πάθος), que vienen a mover al apetito racional, “pues la inteligencia es como una cera que recibe las impresiones a través de los sentidos, gracias a los cuales aprehende las cosas corpóreas, que por sí misma no puede aprehender.”⁴⁰ Así es como Filón retrata el conflicto anímico que se libra en el campo de batalla que es el individuo humano, desgarrado por dirigir su mirada hacia lo celeste o dejarse arrastrar por lo terrenal, esto es, por lo espiritual o lo carnal, respectivamente. Pero la mirada de Filón es mucho más analítica, y distingue en el hombre tres géneros o formas de vida generales. En efecto, en el *Quis heres* asienta:

Uno que mira hacia Dios, otro que mira hacia la creación y un tercero intermedio, combinación de los otros dos. El que mira hacia Dios no ha descendido hacia nosotros ni se ha avenido a las imposiciones del cuerpo. El que mira hacia la creación no se ha elevado absolutamente ni ha buscado elevarse, sino que permanece encerrado en las profundidades del Hades, y se contenta con una vida que no merece vivirse. La vida mixta es aquella que a menudo, movida por las cosas del orden superior se siente inspirada y poseída por Dios, y a menudo también, atraída en sentido contrario por las de orden inferior, desanda el camino.⁴¹

El hombre generalmente se encuentra sometido a este tercer género de vida, pues es propio de su naturaleza, tanto la parte material, corpórea, carnal, como la inmaterial, incorpórea, espiritual. El hombre experimenta, por ello, esta lucha entre sus dos componentes fundamentales, pero posee el aliento divino neumático que, por no estar

40 *Ibid.*, LIX, 166.

41 Filón, *Quis heres*, 45-46.

mezclado, sino por ser participación directa de la Inteligencia divina, es capaz de dirimir, de imponer su libre determinación hacia alguno de los dos bandos, de ejercer su libertad bilateral.⁴² Esto es de importancia capital, puesto que, como se dice en *De praemiis et poenis*, “son las vidas en su totalidad las que se derrumban, vidas que resulta difícil volver a hacer resurgir una vez derribadas.”⁴³ En el alma racional está sembrada, desde su origen primitivo, la ἐλπίς, la esperanza, a la que califica de “ἡ πηγή τῶν βίων”, principio o manantial de las cosas de la vida. Esta esperanza no es otra cosa que la manera en que Filón denomina al bien último, esto es, la vida feliz. En vez de concentrar la definición en el objeto, lo hace en el sujeto; en vez de aseverar que el fin último del hombre es la felicidad (lo cual es el bien supremo), indica el movimiento interno del hombre hacia ese bien: la ἐλπίς.⁴⁴ De ahí que diga que es por esa ἐλπίς εὐδαιμονίας que los filósofos, seguidores de la virtud, filosofan, pues la filosofía es la que permite “ver la naturaleza de los seres (τῶν ὄντων φύσιν ἰδεῖν) y obrar de conformidad (ἀκόλουθα) con ella, con miras a alcanzar la perfección en los dos más excelentes tipos de vida: la contemplativa y la práctica, las que traen al instante aparejada la felicidad del que las alcanza.”⁴⁵ Dos cosas es preciso destacar: 1) como pone de relieve Wolfson,⁴⁶ hay un restablecimiento de la visión aristotélica en la que el bien más elevado es la felicidad y 2) que la felicidad consiste en actuar en conformidad con la naturaleza de las cosas y que esta actividad de conformidad es doble: teórica y práctica. La primera en relación con el conocimiento y la verdad, y la segunda en relación con la praxis y el bien moral. La feli-

42 Cf. Radice, Roberto, “Philo and Stoic Ethics. Reflections on the Idea of Freedom”, en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, op. cit., pp. 141-168.

43 Filón, *Praem.*, I, 6.

44 Es ciertamente la esperanza de felicidad el culmen al que se dirige el individuo humano, pero es la misma esperanza la que mueve a la gloria, a los trofeos, etcétera, cf. Filón, *Praem.*, II, 11.

45 *Ibid.*, II, 11.

46 Wolfson, Harry, op. cit., t. II, p. 167.

cidad, entonces, está sustentada en la virtud y esta es tanto dianoética como ética.

II.4 LA ÉTICA GENERAL CONTENIDA EN EL DECÁLOGO

Resulta muy interesante notar que la ley (νόμος) está en consonancia etimológica con el intelecto o inteligencia (νοῦς), como hemos resaltado, y que esta convergencia etimológica la hace ver Platón en las *Leyes*, pues ambas provienen de διανομή, que no es otra cosa que “distribución” o “reparto.”⁴⁷ En efecto, la felicidad no es otra cosa que la virtud, y la virtud estriba en distribuir teórica y prácticamente tanto al intelecto como al apetito. Las normas o leyes generales están compendias, para Filón, en el Decálogo. Las leyes tienen por objetivo la εὖ ζῆν y promover la perfección del alma. Las leyes –precisamente– son diez,⁴⁸ número perfecto que comprende a las especies de números impares, pares y los que son impares y pares a la vez; son diez como las categorías de Aristóteles, entre otras razones. Los diez mandamientos son, para Filón, compendios de las leyes, pero además hay leyes particulares, como queda de manifiesto para todo aquel que lea el Pentateuco.

Pues bien, recalca Filón que Dios es principio de todas las cosas y el principio de la virtud es la piedad, ya tratada por la filosofía desde Platón, conocida como principio moral vinculado a Dios (“ἀρχὴ δ’ ἀριστῆ πάντων μὲν τῶν ὄντων θεός, ἀρετῶν δ’ εὐσέβεια”).⁴⁹ Y es que Dios y la piedad están unidas, en cuanto el primer precepto de la ley, que consiste en reconocer y amar a Dios por encima de las demás entidades. Aunque no quede claro, parece que Filón da por sentado que la

47 “Debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto”, Platón, *Leyes*, iv, 713e-714a.

48 Para nuestro autor, los cinco primeros mandamientos son de piedad; los cinco restantes, de prohibición.

49 Filón, *De Decalogo*, xii, 52.

existencia de Dios, a pesar de no ser evidente, sí es de muy fácil constatación.⁵⁰ Pero para la filosofía mosaica resulta cuasi-evidente, y por ello lo dicho acerca de la felicidad con antelación embona con el mandamiento primero de la ley: “el fin de la felicidad es asemejarse a Dios (τέλος εὐδαιμονίας τὴν προς θεὸν ἑξομοίωσιν).”⁵¹ El conocimiento, reconocimiento e imitación de Dios resultan ser, entonces, el primero de los bienes del hombre, de acuerdo con Filón y Moisés; de este bien primero, que es Dios, manan los demás bienes, que son más particulares, como diría la enseñanza platónica.⁵² Por ello, el hombre no ha de construir imagen de Dios, como hacen las demás religiones, que terminan por volverse adoradoras de objetos inanimados y animales, como los egipcios. Estos mandamientos también indican, ciertamente de manera alegórica, que el gobierno de Dios sobre el universo es de Él solo, como si se tratara de un monarca, y que las mitologías carecen de sustento racional.⁵³

El tercero de los mandamientos indica que no debe tomarse en vano el nombre de Dios: “el motivo por el que ocupa este lugar resulta claro para aquellos que poseen una inteligencia con aguda visión, y es que el nombre ocupa siempre el segundo lugar con respecto a la cosa que le sirve de soporte, asemejándose en esto a la sombra que acompaña al cuerpo.”⁵⁴ Así, la secuencia lógica de Moisés al presentar las tablas de la ley sigue el orden de las cosas mismas: primero ha hablado de la entidad y su existencia y, de inmediato, de la manera de nombrarla. Aquí Filón introduce, al interior del alma, en cuanto ha venido

50 Cf., *ibid.*, xiv, 69.

51 *Ibid.*, xv, 73. Este principio moral, de resonancia platónica, se encuentra en el platonismo medio (como en Alcínoo) y el neoplatonismo.

52 Cf., *ibid.*, xvi, 81. “Debemos mencionar a la más elevada [riqueza], la que no a todos es dado poseer sino a los hombres verdaderamente nobles e inspirados por Dios. Esta riqueza la brinda la sabiduría a través de las doctrinas y principios de la lógica, la ética y la física, de los cuales proceden las virtudes, las cuales extirpan del alma la insensatez del derroche, engendrando en ella el amor por la conformidad con la propia suerte y la frugalidad, que habrán de asemejarla a Dios”, Filón, *Virt.*, III, 8.

53 Cf. Filón, *De Decalogo*, xxix, 155 y 156.

54 *Ibid.*, xvii, 82.

con el nacimiento del hombre, un elemento importantísimo; le llama: ἔλεγχος. En efecto, no es otra cosa, como su nombre indica, que un censor, una suerte de facultad que inquiere, interroga, pone en evidencia y, en este sentido, censura la conducta del hombre, “que tiene por norma no pasar por alto cosa alguna reprensible, en cuya naturaleza encierrase un perpetuo odio hacia la maldad y amor por la virtud, acusador y juez a la vez, que cuando interviene como acusador hace los cargos, acusa y recrimina; y cuando a su turno oficia de juez, enseña, reprende y exhorta a cambiar de proceder.”⁵⁵ Efectivamente, es la función de la conciencia moral, en cuanto enjuicia teóricamente los juicios prácticos en los que se ve involucrado, en el caso filoniano, a Dios como garante. Pero más allá de la norma genérica en cuestión, resulta a todas luces que Filón introduce en su antropología este elemento clave para entender la vida moral del hombre, la cual tiene resonancias indiscutibles para la historia de la ética, pues viene a hacer las veces de lo que posteriormente se denomina *sindéresis*, esto es, una parte inmaculada que censura en el hombre si las acciones se ajustan o no a las normas generales de moralidad.

El cuarto mandamiento manda guardar el día de Dios. Se trata del séptimo día, cuando –a imitación de Dios– el hombre se entrega al descanso y ocio, por un lado, para contemplar a la naturaleza y, por otro, para efectuar un autoexamen (παρ’ ἐαυτῶν) mediante la parte enjuiciadora del alma (ἐν τῷ τῆς ψυχῆς βουλευτήριῳ) sirviéndose precisamente τῶν νόμων.⁵⁶ De esta manera, no se descuidan las dos partes indispensables de la vida, a saber, la práctica y la contemplativa, de manera que esta última se ve alimentada por la piedad a la que orilla el cumplir este mandamiento.

55 *Ibid.*, xvii, 87. “οὐδέν εἰθῶς παραδέχασθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρω καὶ φιλαρέτῳ χρωμένος αἰεὶ τῇ φύσει, κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστῆς”.
ὁ αὐτός ὢν, διακινηθεὶς ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ, πάλιν δ’ ὡς δικαστῆς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεί μεταβάλλεσαι”.

56 *Ibid.*, xx, 98.

El quinto mandamiento manda honrar a los padres, y sirve de engarce entre esta primera serie dedicada a cultivar la virtud de la piedad con los relativos a la prohibición, los cuales son, efectivamente, las relativas a los deberes hacia los hombres (“τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια”):

La causa, a mi entender, es la siguiente: por su naturaleza los padres ocupan evidentemente una posición intermedia entre la sustancia inmortal y la mortal. Vincúlense, por una parte, con la condición mortal merced a su parentesco con los hombres y los demás seres animados en cuanto a que su cuerpo es perecedero; y por otra, con la inmortal por su semejanza con Dios, el progenitor del universo en cuanto al engendrar seres.⁵⁷

La virtud humana perfecta implica cumplir los deberes relativos a Dios tanto como los deberes relativos a los hombres, lo cual se traduce, en términos afectivos, como “amigo de Dios” y filántropo, respectivamente. Para Filón, el punto intermedio o engranaje entre ambos deberes se sitúa, entonces, en cumplir los deberes hacia los padres (lo cual puede englobar asimismo a los mayores o los gobernantes, entre otros),⁵⁸ imagen del Progenitor y vínculo con los demás seres humanos:

Algunos se atreven a ir más allá en la glorificación del nombre de progenitores y afirman que un padre y una madre son dioses visibles que, al modelar seres vivientes, imitan al Dios increado, con la reserva de que este es el Dios del mundo, y aquellos lo son solo de los seres que han engendrado. Y agregan que es imposible que sean piadosos con respecto al Dios invisible quienes carecen del sentimiento de piedad hacia los dioses, visibles y próximos.⁵⁹

57 *Ibid.*, xxii, 107.

58 *Cf., ibid.*, xxxi, 166.

59 *Ibid.*, xxiii, 120.

El primer mandamiento relativo a las prohibiciones se refiere al adulterio y es considerado la mayor de las iniquidades; se alimenta de un fuerte amor al placer (φιληδονίαν), tanto que consume al alma, al cuerpo y se adueña de la rectoría del individuo. Sin embargo, no es el cuerpo el que se lastima, sino el alma. Es una falta que no solo afecta a los dos involucrados en el acto del adulterio, sino que –como círculos concéntricos– afecta a más individuos, dañando a la sociedad entera, pues esta se sustenta en la instancia familiar.⁶⁰

El segundo de estos mandamientos, es decir, el séptimo, se refiere al homicidio (ἀνδροφονεῖν): la naturaleza del hombre es la sociabilidad (κοινωνία), de manera que, quien comete homicidio, viola lo más fundamental de la naturaleza misma:

El hombre [...], el más excelente de los seres animados, está merced a la parte más elevada de su ser, el alma, íntimamente emparentado con la purísima sustancia del cielo y, también, según la doctrina de los más, con el Padre del mundo, como que al recibir la inteligencia recibió la réplica y copia de la Forma Ejemplar eterna y bienaventurada (μίμημα τῆς αἰδίου εὐδαίμονος ιδέας τὸν νοῦν) más apropiada entre todas las copias que se dan sobre la tierra.⁶¹

El siguiente mandamiento es no robar, pues quien comete este delito es semejante a un enemigo de la comunidad, dado que se apropia de los bienes que no le corresponden, por lo que Filón aconseja: “Aprenda, pues, el hombre desde sus primeros años a no arrebatarse furtivamente cosa alguna de los demás, por pequeña que ella fuere; porque la costumbre inveterada se torna más fuerte que la naturaleza, y las pequeñas

60 El mandamiento es solo compendio, pues incluye otros pecados: “En ella se incluyen muchísimas prescripciones: contra los corruptores, contra los pederastas, contra los libertinos, que viven entregados a relaciones y uniones sexuales ilegales e impúdicas”, *ibid.*, xxxii, 168.

61 *Ibid.*, xxv, 135.

faltas no controladas crecen y progresan hasta alcanzar inmensas proporciones.”⁶²

Le sigue el mandamiento de no prestar falso testimonio, esto es, no mentir, pues quienes realizan este acto menoscaban la verdad, ocultan hechos volviéndose cómplices de los malhechores y, además, pueden producir una enorme iniquidad en los juicios públicos, pues quienes distribuyen la justicia civil se sirven de ellos como pautas para reconstruir los hechos. Por último, Filón afirma que el décimo mandamiento prohíbe el “desear” (ἐπιθυμεῖν), pero –por lo que se desprende del texto mismo– se refiere a un apetito desmedido más que a lo que comúnmente se entiende por ἐπιθυμία. El deseo inmoderado es la pasión más penosa, piensa Filón, pues a diferencia de otras pasiones que son involuntarias, es decir, que son el movimiento inmediato interior de tendencia o aversión relativa al conocimiento sensible, la ἐπιθυμία “tiene su origen en nosotros mismos y es voluntario (τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν λαμβάνει καὶ ἔστιν ἐκούσιος).”⁶³ Esta pasión desenfadada es la que arrastra al individuo, a los pueblos y al género humano a las más nefastas consecuencias, pues por ese afán se apetece riquezas, honores, poder, etcétera, y tanto los individuos como los pueblos se encaminan a su destrucción con tal de proveérselos. De aquí la utilidad de la contemplación, de la filosofía, pues:

Si el razonamiento basado en la filosofía, no controla, al modo de un buen médico, la corriente del deseo, todas las actividades de la vida se desarrollarán forzosamente contra la naturaleza. Nada existe, en efecto, tan oculto, que pueda escapar de la pasión; y esta, cuando alcanza impunidad y libertad de acción, consume y devasta todo en todas sus partes.⁶⁴

Esta visión de la ley veterotestamentaria, de la que Filón es un experto, converge con su postura platónico-estoica; no se sabría dirimir con

62 *Ibid.*, xxvi, 137.

63 *Ibid.*, xxxviii, 142.

64 *Ibid.*, xxxviii, 150.

exactitud qué visión predomina, a saber, la platónico-estoica o la judía, aunque es más probable que esta última sea a la que la otra se sobrepone. Lo que sí parece ser cierto es que Filón se esfuerza por hacerlas converger, lo cual se aprecia en su opúsculo *Quod omnis probus sit liber*. Efectivamente, el término esclavitud (δουλεία), con el que inicia dicho texto, se aplica tanto para el alma como para el cuerpo, “y los amos de los cuerpos son hombres, en tanto que los de las almas son los vicios y las pasiones (δεσπότηι δὲ τῶν μὲν σωμάτων ἄνθρωποι, φυχῶν δὲ κακίαι καὶ πάθη).”⁶⁵ La libertad del espíritu no es otra cosa que el desenvolvimiento de esta sin el dominio o sujeción de las pasiones. La verdadera libertad es la independencia de carácter. Por ello asienta que:

Esclavo de verdad es aquel que con espíritu mezquino y servil se aplica a mezquinas y serviles acciones que repugnan a su propio juicio; en tanto que aquel que ajusta su propia persona y sus cosas a lo que la ocasión le depara y soporta de buen grado y con paciencia los vaivenes de la suerte; aquel que considera que nada nuevo se da en las cosas humanas, aquel que se ha convencido, tras cuidadoso examen de que, mientras es prerrogativa de las cosas divinas el poseer un orden eterno y la felicidad, las humanas, en cambio, arrastradas todas por el agitado oleaje de las circunstancias, se balancean con desiguales inclinaciones; aquel, en fin, que sobrelleva con dignidad cuanto le sobreviene, ese es, sin lugar a dudas, un filósofo y un hombre libre.⁶⁶

Lo que vuelve a un hombre verdaderamente libre es su propio discernimiento, el cual no le permite cejar en su firmeza (por eso habla de firmeza de espíritu), y lo libra de la violencia que cualquier otro hombre u objeto puedan ejercerle pues, como diría Antístenes, el virtuoso es un objeto pesado, pues el vaivén no lo inmuta ni le hace cambiar de rumbo.

65 Filón, *Prob.*, III, 17.

66 *Ibid.*, IV, 24.

Estos hombres de espíritu superior son los encargados de guiar a los demás, que son como rebaño, esto es, los de espíritu débil y doblegable. Los hombres de espíritu superior son capaces de gobernarse a sí mismos. Esto no implica que eventualmente estén al servicio de alguien más o efectúen labores serviciales; estas últimas son meramente circunstanciales. La genuina libertad del espíritu es un estado del alma, una propiedad que ha adquirido quien ajusta su actividad a la ley, es decir, quien es ciertamente virtuoso. Así, pues, el hombre sabio es feliz (“ὁ δὲ γε σοφὸς εὐδαίμων”), puesto que se lleva sobre todo a sí mismo, a la pléyade de sus buenas cualidades (“πλήρωμα καλοκάγαθίας”) que le permiten ser señor de todo (“τὸ κῦρὸς ἐστὶν πάντων”), que es lo que hace que el bueno sea precisamente feliz (“ὁ σπουδαῖος ἐλευθέρως ἐστι”).⁶⁷ En efecto, quienes se regulan por la ley son los verdaderamente libres (“οἱ δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι”),⁶⁸ y si los que son libres son los felices, se sigue con claridad que quienes se regulan por la ley son felices, pues son virtuosos; cumplir la ley no es otra cosa que virtuosismo. En efecto, la ley está inscrita en la inteligencia del hombre, por lo que no es perecedera, ni está sometida al vaivén de las entidades sensibles, sino que rige inmutablemente; descubrir esto racionalmente significa poseer la recta razón:

Y la recta razón es una verídica ley, no una ley perecedera registrada por este o aquel mortal sobre pergaminos o columnas sin alma, y además sin alma ella misma, sino una ley inmortal registrada por la inmortal naturaleza en la imperecedera inteligencia (νόμος δὲ ἀφευδὴς ὁ ὁρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεινός ἢ τοῦ δεινός, θνητοῦ φθαρτός, ἐν χαρτιδίῳ ἢ στήλαις, ἄφυχος, ἀφύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἀφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διάνοιᾳ τυπωθεὶς).⁶⁹

67 *Ibid.*, VII, 41.

68 *Ibid.*, VII, 45.

69 *Ibid.*, VII, 46. Véase también el siguiente texto: “el que todas las cosas las hace sensatamente, las hace todas bien; el que hace todo bien hace todo rectamente; y el que todo lo hace rectamente, procede de manera impecable, irreproachable, intachable,

II.5 CONCLUSIÓN

Las acciones, como dice el estoicismo, pueden ser buenas, malas o indiferentes. El hombre que efectúa acciones virtuosas es, como se dijo, dueño de sí, y redundante en él el bien que efectúa. Este bien redundante, por llamarlo de alguna manera, es la felicidad. Y esta felicidad, en cuanto efecto subjetivo, no es otra cosa que virtuosismo, es decir, el cumplir con la ley. Cuando se cumple la ley, el alma del agente adquiere tal robustez y virilidad que nada la somete, nada la esclaviza, de suerte que quien vive de acuerdo con la naturaleza,⁷⁰ como diría Zenón de Elea, es el hombre feliz y virtuoso. Como puede verse, la antropología platónico-estoica que sostiene Filón en muchos de sus escritos, enmarcada en su profunda y alegórica concepción veterotestamentaria, busca armonizar varios elementos de la metafísica clásica con la cosmovisión judía, construyendo un híbrido que tiene una influencia enorme en la historia de la filosofía en general, y así como busca hacer concordar estas dos influyentes concepciones en el plano ontológico y antropológico, hace lo propio en el terreno moral, donde confluyen las éticas de Platón, Aristóteles y Zenón con la revelación moral representada en el Decálogo de Moisés, a quien Filón estima como filósofo sumo.

ajena a todo vituperio o culpa; de modo que tendrá el poder de hacer todas las cosas y de vivir como quiere; y el que posee tal poder es ciertamente libre. Ahora bien, quien hace todas las cosas sensatamente es el hombre bueno, el que es, en consecuencia, el único libre", *ibid.*, ix, 59.

70 Cf., *ibid.*, xxii, 160.

III. LA ÉTICA DE PLUTARCO

III.1 INTRODUCCIÓN

EN LAS PALABRAS DE EURÍPIDES se finca una tesis ética que ha recorrido los siglos y que llega hasta nuestros días: “No debemos irritarnos contra las cosas; a ellas nada les importa. Pero quien encuentra cómo situarlas correctamente, vivirá feliz.”¹ Esta frase encierra una gran verdad. A diferencia de muchas tesis que atraviesan los siglos y parecen resultar falsas con el paso del tiempo, la tesis moral que enuncia Eurípides goza de frescura y actualidad aunque, expresada metafórica o traslaticia-mente, se dirige más justamente a lo esencial del asunto moral. Los mundos griego y latino, y no solo Eurípides, fueron capaces de brindar una serie de tesis que parecen mantenerse en pie de una u otra forma. Por supuesto que se trata de ciertas tesis y es una labor genuinamente ética –desde el punto de vista crítico– revisar qué partes de ellas pueden continuar teniendo sentido en la filosofía contemporánea y cuáles –por su parte– parecen encerrarse más bien en los estrechos límites del contexto en el que fueron formuladas. La ética apunta a la universalidad, a la búsqueda de la esencia de la moralidad y no a la mera descripción de las costumbres que, si bien es importante, no resulta fundamental. Esto último cabe tomarlo con reservas, en cuanto es imprescindible hacer referencia a las costumbres que se constatan en la circunstancia del filósofo moral, pero no debe menospreciarse, como sucede en algunos filósofos contemporáneos, la búsqueda de lo universal, necesario e incluso evidente en la esfera de la moralidad.

Lo anterior tiene especial aplicación en la filosofía moral de Plutarco. Lo que hoy se conoce como las *Moralia* del Queroneo se tratan, en

1 Eurípides, *Belerofonte*, f. 287.

realidad, de la compilación efectuada por el monje bizantino Máximo Planudes, durante el siglo XVIII, de las obras –a veces dispersas– de su autor. Las *Moralia* contienen trabajos que giran en torno a las costumbres, como lo implica su título. Algunos de estos trabajos tienen el cometido de describir precisamente algunas costumbres (donde se aprecia también la faceta de historiador de su autor) pero otros más incluyen preceptos de carácter moral y hasta reflexiones filosóficas sobre la moral, lo que es ya genuinamente “ética”. Me parece que la manera en que el Queroneo concibe la naturaleza de la virtud y el vicio es a través de la analogía. En efecto, un concepto equivoco de virtud y vicio, así como de sus distintas ramificaciones, es del todo superfluo e inútil, pues cancela de antemano la discusión sobre la naturaleza de tales nociones, es decir, aquello que significan. Es distinta la discusión con la univocidad, pues aun cuando la parte de formalidad que se encuentra en la conceptualización de la virtud y el vicio, y de sus distintas aplicaciones, no parece caer en la univocidad, sí es preciso discutir con ella buscando aclarar la naturaleza analógica de tales nociones morales. Pero antes de entrar a la exposición de los principios sobre los que se construye la ética de Plutarco, es menester revisar su metafísica en líneas generales para después conectarla a su antropología filosófica, pues la línea transversal que corre desde la metafísica a la ética se engarza mediante su visión del hombre.

III.2 LA METAFÍSICA DE PLUTARCO

Con relación a los temas de metafísica, Plutarco ha sido un importante divulgador del pensamiento medioplatónico. Si bien no puede decirse que se trata de un filósofo original, sí permite comprender –como es habitual en su tiempo, es decir, durante los dos primeros siglos de nuestra era– los temas de metafísica, antropología filosófica y ética, así como el vínculo que hay entre ellos. Las disciplinas filosóficas no se hallan desmembradas; por el contrario, lo que se afirma en una de ellas tiene

repercusiones en las demás, de suerte que una filosofía coherente ha de mantener los principios que postula en todas sus partes. Ahora bien, si algo anima a emprender la filosofía, no es otra cosa que la verdad: el alma está inclinada a la verdad y, más todavía, la del estudioso. De ahí que el interés del filósofo esté claramente dirigido a Dios, pues sus advocaciones así lo demuestran: el Dios es “Pitio” (indagador), “Delio” (claro), “Faneo” (lúcido), “Ismenio” (conocedor), “Lesquenorio” (conversador)². En este momento, parece suficiente con resaltar, en primera instancia, la visión neopitagórico-platónica que sostiene Plutarco, en segundo término la tesis del Dios-uno, en tercer lugar veremos el carácter conocedor y dirigente de Dios y, finalmente, el papel de las Ideas, tema recurrente entre los platónicos medios y los neoplatónicos.

Con respecto a la visión neopitagórico-platónica, en una parte sumamente densa del *De E apud Delphos*, Plutarco, en boca de Éustrofo, dice que todo número se divide en par (ἄρτιος) e impar (περιττός), pero que lo común a todos es la unidad (μονὰς), ya que al recibir algún añadido se vuelve par o impar, siendo el principio del par el dos (δύο) y el del impar el tres (τρία), dando como resultado de su matrimonio el cinco (πέντε), pues lo par es femenino y lo impar masculino; de la unión de ambos surge siempre un número impar, esto es, masculino, como afirman los pitagóricos. A esta unión también se le da el nombre de “φύσις”,³ significando que el universo tiene su origen en esta unión. Como consecuencia, la unidad es el principio del que derivan el dos y el tres, siendo precisamente imagen de la naturaleza que se despliega. En Delfos, que reúne el culto tanto de Apolo como de Dionisio, se escucha decir a los teólogos que el Dios, que es “indestructible y eterno (ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ αἰδίδιος)”, “transformándose a sí mismo en virtud de cierto plan y razón fijados por el destino, a veces enciende su ser en fuego, asemejando todas las cosas entre sí, otras veces toma todo tipo de

2 Plutarco, *De E.*, 385B-C.

3 Cf. Plutarco, *De E.*, 388C.

formas, estados y propiedades diferentes, como hace ahora, y es llamado universo por su denominación más conocida.”⁴

A la muchedumbre se le llama, simplemente, el fuego de Apolo y al desdoblamiento se le llama Dionisio, relatando muertes, desapariciones, renacimientos, de suerte que se deduce que hay un principio de la uniformidad y el orden, y otro de la inconsistencia, la insolencia y la locura.⁵ Y no solo eso, puesto que a Dionisio solo se le celebra en los meses invernales y a Apolo en los restantes, por lo que se entiende que existe una proporción mayor del fuego por encima de la transformación.

¿En qué radica la importancia de esta descripción que brinda Plutarco para la metafísica? En que poco después llama en su auxilio a Platón, quien afirma que “κόσμον ἕνα”, y a Aristóteles, quien sostiene que el universo está compuesto por cinco elementos –agua, aire, tierra, fuego y éter– y se replica de nueva cuenta el uno y el cinco de la argumentación pitagórica. Esta doctrina tiene otra derivación metafísica, pues sostiene que hay cinco especies de seres vivientes: los dioses, los demonios, los héroes, los hombres y los brutos.⁶ En el caso del alma humana también se aprecia esta división, pues hay en ella una parte vegetativa, otra sensitiva, otra apetitiva, una pasional y la racional, siendo esta última la cima del hombre.⁷ Según Plutarco, todo esto es doctrina platónica, pues en el *Sofista* menciona que son cinco los principios: el ser, lo idéntico, lo diferente, el movimiento y el reposo. En el *Filebo*, como es bien sabido, coloca lo infinito, lo finito, la mezcla de ambos, la causa y, de manera un tanto velada, la quinta: el fin por el

4 Plutarco, *De E.*, 388F. “ὕπο δὴ τινος εἰμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς ἑαυτοῦ χρώμενος, ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ ἀνῆψε τὴν φύσιν πάνθ’ ὁμοιώσας πᾶσιν, ἄλλοτε δὲ παντοδαπὸς ἔν τε μορφαῖς καὶ ἐν πάθεσι καὶ δυνάμεσι διαφόροις γιγνόμενος, ὥς γίγνεται νῦν, κόσμος ὀνομάζεται δὲ τῷ γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων”.

5 Plutarco, *De E.*, 389B.

6 Cf. Plutarco, *De E.*, 390E. Sobre la visión religiosa de Plutarco, cf. Brenk, Frederick, *In Mist Appareled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Brill, Leiden, 1997, 306 pp.

7 Cf. Plutarco, *De E.*, 390F.

cual se da la mezcla (entreviendo, nos parece, la causa final).⁸ De ahí que diga:

Conjeturo que esto se dice de aquéllos a modo de imágenes, lo que nace del ser, lo infinito del movimiento, lo finito del reposo, de lo idéntico el principio mezclador y de lo diferente el discriminador. Mas si estos son otros principios distintos, tanto en aquel caso como en este él estaría basándose en cinco especies y clases; sin duda alguien se dio cuenta de esto antes que Platón, por lo cual consagró al Dios la E, como indicación y símbolo del número de todas las cosas.⁹

Una vez asentado lo anterior, en boca de Amonio, Plutarco plasma su concepción sobre Dios. En primer término expresa que “Nosotros, en efecto, no participamos para nada del ser (Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν)”, puesto que, en cuanto participamos de la naturaleza mortal (θνητὴ φύσις), nos encontramos en el intervalo de “el nacimiento y la destrucción (γενέσεως καὶ φθορᾶς);”¹⁰ mientras que, como había dicho antes, al Dios se le dice “tú eres” (“τὸν θεὸν εἶφαμέν”¹¹), dado que solo Él es verdaderamente, como resuena también en la filosofía religiosa inaugurada por Filón de Alejandría. En segundo lugar, el intelecto humano, mediante la razón, intenta aferrar lo que está en devenir, pero al hacerlo, se le escapa como el agua entre las manos, pues no es posible captar dos veces una sustancia mortal, como sucede en el caso del hombre: primero es semen, luego feto, después criatura, niño, joven, adulto, anciano. De esta forma “el hombre de ayer ha

8 Cf. Plutarco, *De E.*, 391B.

9 Plutarco, *De E.*, 391B-C. “τεκμαίρομαι δὲ ταῦτ’ ἐκείνων ὥσπερ εἰκόνας λέγεσθαι, τοῦ μὲν ὄντος τὸ γιγνόμενον, κινήσεως δὲ τὸ ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας τῆς στάσεως, ταῦτο δὲ τὴν μινύουσιν ἀρχήν, θατέρου δὲ τὴν διακρίνουσαν. εἰ δ’ ἕτερα ταῦτ’ ἐστὶ, κάκεινως ἂν εἶη καὶ οὕτως ἐν πέντε γένεσι καὶ διαφοραῖς. πυθόμενος, φήσει δὴ τις, ταῦτα πρότερος συνιδὼν Πλάτωνος, δύο E καθιέρωσε τῷ θεῷ, δῆλωμα καὶ σύμβολον τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πάντων”.

10 Plutarco, *De E.*, 392A.

11 Plutarco, *De E.*, 392A.

muerto en el de hoy y el de hoy muere en el de mañana; nadie permanece ni es uno solo, sino que nos hacemos muchos, aun cuando sea conducida y deslizada la materia en torno a una visión única y un molde común.”¹² En tercer término, lo que es verdaderamente (“ὄντως ὄν ἐστι”) no es otra cosa sino “lo eterno, no engendrado e inmortal (τὸ αἰδίδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον),”¹³ lo que no cambia con el tiempo. La materia es lo que cambia con el tiempo pues en ella puede darse el antes, el ahora y el después: lo que no es material no está sometido a estos movimientos del no ser, pues solo lo que es actualmente puede decirse que es, no aquello que ha dejado de ser y lo que todavía no es. Pero lo que ahora es, y es materia, deja de ser eventualmente. Lo único que verdaderamente es, entonces, es aquello eterno, ingenerado e inmortal. Y esto es Dios: “ἔστιν ὁ θεὸς”,¹⁴ al que caracteriza, en cuarto lugar, de esta manera:

Y existe no en un tiempo sino a lo largo de la eternidad, que es inmóvil, intemporal e inflexible y en la cual nada es antes ni después ni futuro ni pasado ni más viejo ni más joven; sino que, siendo uno, de un solo ahora ha llenado el siempre, y solamente existe lo que es realmente de este modo, sin haber sido ni haber de ser ni haber comenzado ni haber de cesar. De esta manera, pues, hemos de acostumbrar a saludarlo con reverencia, *Tú eres* y, por Zeus, como algunos antiguos, *Tú eres uno*.¹⁵

12 Plutarco, *De E.*, 392D. “ὁ τ’ ἐχθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον ἀποθνήσκει; μένει δ’ οὐδείς οὐδ’ ἔστιν εἰς, ἀλλὰ γιγνόμεθα πολλοί, περὶ ἑνὶ τι φάντασμα καὶ κοινὸν ἐκμαγεῖον ὕλης περιελαυνομένης καὶ ὀλισθανούσης”.

13 Plutarco, *De E.*, 392E.

14 Plutarco, *De E.*, 393A.

15 Plutarco, *De E.*, 393A-B. “καὶ ἔστι κατ’ οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἔστιν οὐδ’ ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρῳχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον ἀλλ’ εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ’ ἐσόμενον οὐδ’ ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον. οὕτως οὖν αὐτὸν δεῖ σεβομένους ἀσπάεσθαι καὶ προσαγορεύειν, ἢ καὶ νῆ Δία, ὥς ἔνιοι τῶν παλαιῶν, εἶπεν”.

Así pues, Dios es uno solo, y no tiene ningún rastro de mezcla, como las demás entidades, siendo Él quien genuina y propiamente “es”; todo lo demás es, en cierto modo, por analogía a Él, pues toda otra entidad es un conglomerado mutante; todo lo que no es Él es, entonces, múltiple. Solo lo que es uno es uno eternamente y para siempre. Por ello, cuando se le denomina Apolo está bien decirlo así, pues es uno solo; cuando se le llama Febo también es correcto, pues es puro y santo. Las demás denominaciones, que se refieren a la conformación y destrucción de los elementos del universo, más que referirse directamente a Dios, se dirigen a los demonios.

Asimismo, Dios para Plutarco es previsor, en el sentido de que, a propósito del oráculo, es capaz de indicar lo que ha de suceder, pues conoce el estado en el que se encuentran las cosas. Dios, para Plutarco, es absolutamente conocedor y previsor, así como providente. Al inicio del *De Iside et Osiride* así se expresa:

Las demás cosas que los hombres necesitan, la divinidad se las concede, pero de la inteligencia y la comprensión (φρονήσεως) solo los deja participar, al tenerlas y usar de ellas como propiedad particular. Pues no por la plata y el oro es bienaventurado lo divino ni por los truenos y rayos es fuerte, sino por el conocimiento y la comprensión (φρονήσει).¹⁶

Asimismo, como dice en el *De E apud Delphos*: “También es adivino el Dios, y el arte adivinatorio trata del futuro a partir de los hechos presentes o pasados; pues no hay nada cuyo origen no pueda justificarse ni cuya previsión no tenga su razón de ser.”¹⁷ Todo acontecimiento está

16 Plutarco, *De Is.*, 351D. “τὰλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὧν δέονται δίδωσιν, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν, οἰκεῖα κεκτημένος ταῦτα καὶ χρώμενος. οὐ γὰρ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ μακάριον τὸ θεῖον, οὐδὲ βρονταῖς καὶ κεραυνοῖς ἰσχυρόν, ἀλλ’ ἐπιστήμη καὶ φρονήσει. καὶ τοῦτο κάλλιστα πάντων”.

17 Plutarco, *De E.*, 387B. “καὶ μάντις μὲν ὁ θεὸς μαντικὴ δὲ τέχνη περὶ τὸ μέλλον ἐκ τῶν παρόντων ἢ παρῳχημένων. οὐδενὸς γὰρ. οὐτ’ ἀναίτιος ἡ γένεσις οὐτ’ ἄλογος ἢ πρόγνωσις”.

conectado al pasado y se distiende hacia el futuro, puesto que la causalidad rige al ser, es decir, es ley del ser: todo está vinculado o conectado. Así, como diría Homero, quien sabe vincular, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, todo mediante las causas, es capaz de “conocer y predecir *lo que es, lo que será y lo que ha sido*.”¹⁸ Así pues, el Dios conoce y predice, a la manera hipotética que, dadas ciertas condiciones, se sigue cierta consecuencia. Aquí está fincada también su *πρόνοια*, en cuanto la previsión de Dios está asegurada por el conocimiento que tiene de todas las cosas (es decir, ningún acontecimiento escapa a su conocimiento)¹⁹ y, así, de todo acontecimiento, sabiendo lo que corresponde a cada cual en orden a la consecución del objetivo.

Finalmente, en relación con las Ideas, como bien asienta John Dillon, la exposición de su doctrina se halla en el *De Iside et Osiride*.²⁰ El primero de los intermediarios de Dios es el Logos. Retomando la doctrina egipcia de la que recordamos que Tifón desmiembra el cuerpo de Osiris –cuya alma es eterna e imperecedera– una y otra vez, y que Isis lo busca y recompone sin cesar, afirma Plutarco que:

El ser, en efecto, lo inteligible y el bien son superiores a la destrucción y al cambio; pero las imágenes que de él modela la naturaleza sensible y corpórea, y las determinaciones, formas y similitudes que recibe, como los sellos en la cera, no permanecen siempre, sino que el desorden y la perturbación se apoderan de ellas tras arrastrarlas aquí desde las regiones superiores y en lucha contra Horus, a quien, siendo el mundo perceptible, Isis engendra como imagen de lo inteligible; por lo cual, también se dice que es acusado de bastardía por Tifón, por no ser puro ni genuino como su padre, la propia Razón en sí misma, sin mezcla e impasible, sino estar bastardeado por la materia a causa del elemento corpóreo. Pero se

18 Plutarco, *De E.*, 387b. “ἐπιστάμενος οἶδε καὶ προλέγειν τὰ τ’ ἔοντα τὰ τ’ ἐσσόμενα πρὸ τ’ ἔοντα”, esta cita corresponde ciertamente a la *Iliada* I, 70.

19 Cf. Plutarco, *De Is.*, 351e.

20 Dillon, John, *The Middle Platonist*, pp. 200-202.

impone y vence, porque Hermes, es decir la Razón, atestigua y prueba que la naturaleza, transformándose, produce el mundo de acuerdo con el principio inteligible. En efecto, la referida procreación de Apolo a partir de Isis y Osiris cuando todavía estos dioses estaban en el vientre de Rea, tiene el significado alegórico de que antes de que este mundo llegara a ser visible y conformado por la razón, la materia, aunque probada por su naturaleza como imperfecta en sí misma, produjo la primera creación; por eso también, dicen, aquel dios nació lisiado por culpa de la oscuridad y lo llaman Horus el Viejo; pues no era el mundo, sino una imagen y apariencia del mundo que había de nacer.²¹

En efecto, que el ser, lo inteligible y el bien superan al nacimiento y destrucción, resulta ya evidente por la concepción que Plutarco tiene de Dios. Pero las Ideas, por ser precisamente imágenes sometidas al cambio y la destrucción, por ende, subsiguen a Dios; no son Dios porque por naturaleza no son siempre: a esto le llama Horus (el Viejo). Son, de este modo, de una naturaleza derivada. El mundo sensible, por su parte, es un reflejo del mundo inteligible, de las Ideas (de Horus, el Viejo), por lo que explica Plutarco que la generación del mundo (Horus, el Joven) se debe a la lucha entre Horus e Isis. El mundo sensible (Horus, el Joven) es un “bastardo”, porque está compuesto por la materia, en la que se refleja,

21 Plutarco, *De Is.*, 373 A-C. “τὸ γὰρ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρείττον· ἃς δ’ ἀπ’ αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται, καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητας ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγίδες οὐκ αἰεὶ διαμένουσιν, ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ παραχῶδες ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ὀρον, ὃν ἡ Ἴσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ. διὸ καὶ δικὴν φεύγειν λέγεται νοθείας ὑπὸ Τυφῶνος, ὡς οὐκ ὦν καθαρὸς οὐδ’ εἰλικρινὴς οἶος ὁ πατήρ, λόγος αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν ἀμιγῆς καὶ ἀπαθῆς, ἀλλὰ νενοθευμένος τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν. περιγίγνεται δὲ καὶ νικᾷ, τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, μαρτυροῦντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἢ φύσιν μετασχηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν. ἡ μὲν γάρ, ἔτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων, ἐξ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος γενομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ τὴν ὕλην, τὴν φύσιν ἐλεγχομένην ἐφ’ αὐτῆς ἀτελὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. διὸ καὶ φασι τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι, καὶ πρεσβύτερον Ὀρον καλοῦσιν οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ’ εἰδωλὸν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος”.

nos parece, el mundo inteligible. Lo que hace el Logos (Hermes) es atestiguar justamente lo anterior: que el mundo sensible es reflejo del inteligible. El mundo inteligible es, por tanto, anterior al mundo sensible. Esta doctrina se vincula a la figura de Tifón quien, siendo el principio de la discordia, está unido a Horus (el Joven). Cuando Hermes, es decir, la Razón –que tiene un papel demiúrgico– ordena el universo sensible, desmiembra a Tifón utilizando sus partes para dar armonía al universo; no destruyó las partes discordantes, sino que las mutiló y las usó. De ahí que el universo, que en general es armonía, tiene momentos discordantes, como sismos, sequías, vientos intempestivos, rayos, truenos, pestes, etcétera.²²

De esta manera, Plutarco interpreta, ahora en términos platónicos y de acuerdo con cierta visión trinitaria, la doctrina anterior, pues lo inteligible es la “idea”, el “modelo”, el “padre” (“νοητὸν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα”), mientras que a la materia se refiere como “madre”, “nodriza”, “sede” y “lugar” (“δὲ ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως”), y a la unión de ambos como “prole” y “generación” (“τὸ δ’ ἐξ ἀμφοῖν ἔκγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν”).²³ Así, Osiris es tomado como el elemento paterno, Isis como el materno y Horus como el resultado perfecto. Y, como se dijo, el tres es el primer número impar y perfecto, y el cinco, que es la unión del dos y el tres, dan como resultado el universo, τὰ πάντα, derivación del número πέντε. Finalmente, Plutarco asocia esta explicación al mito del origen de Eros del *Banquete*, a saber, como hijo de Recurso (Poros) y Pobreza (Penía), lo que explica su cambiante naturaleza, pues es mixta, a saber, nacido de padre bueno, sabio y autosuficiente y de madre inhábil, pobre y aspirando siempre a algo más. Si se interpreta a Platón bajo estos términos, se diría que Poros es lo primero amado, autosuficiente y perfecto, y Penía es la materia que está en búsqueda del bien, la cual, preñada, participa ya de lo primero amado: “El

22 Cf. Plutarco, *De Is.*, 373C-E.

23 Plutarco, *De Is.*, 373E.

ser que nace de estos es el mundo u Horus, no eterno ni impasible ni incorruptible, sino que renaciendo siempre, se las ingenia para permanecer siempre joven en medio de los cambios y ciclos de los acontecimientos, y jamás sujeto a destrucción.”²⁴

III.3. LA FILOSOFÍA Y LA VISIÓN DEL HOMBRE

En relación con la antropología filosófica, la posición de Plutarco resulta un tanto distinta a la de los demás platónicos medios, lo que no significa que se contraponga. En general, suele pensarse que el alma es parte del hombre, pero la manera en que el Queroneo sigue esta opinión es distinta al común de los platónicos. Converge con ellos en que el hombre está compuesto, pero no que lo está de dos partes. Para él, no es correcto considerar que la inteligencia es parte del alma, así como también yerran quienes piensan que el alma es parte del cuerpo. La inteligencia es una parte que supera al alma, así como el alma es superior al cuerpo. Plutarco propone que de la fusión del alma con el cuerpo surge la parte irracional y emocional del hombre; de la fusión del alma con la inteligencia surge la parte racional. De la primera combinación surgen el placer y el dolor, de la segunda la virtud y el vicio, lo cual, efectivamente, hace ver la importancia que tiene para la ética la antropología filosófica. El cuerpo es proporcionado por la tierra, el alma por la luna y la inteligencia por el sol.²⁵ De ahí que Plutarco hable de dos muertes: la que disocia al cuerpo del alma y la inteligencia, y la que disocia al alma de la inteligencia. Esta doctrina resulta importante, en cuanto que, cuando el

24 Plutarco, *De Is.*, 374D. “ὁ δὲ γενόμενος ἐκ τούτων κόσμος καὶ Ὡρος οὐκ αἰδῖος οὐδ’ ἀπαθὴς οὐδ’ ἄφθαρτος, ἀλλ’ αἰγιγενὴς ὧν μηχανᾶται ταῖς τῶν παθῶν μεταβολαῖς καὶ περιόδοις ἀεὶ νέος καὶ μηδέποτε φθαρησόμενος διαμένειν”.

25 La luna es la morada de los demonios terrestres, cf. Plutarco, *De gen.*, 591c. “Del alma, una vez que se purifica, se separa el intelecto (a modo de una segunda muerte), que asciende luego al sol, a cuya naturaleza el intelecto es afín. El alma, ascendiendo y transformándose, puede volverse héroe, luego demonio y finalmente dios, como es simbolizado por el mito de Osiris”, Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero tardo-antico*, pp. 35-36.

alma se separa del cuerpo, vaga entre la tierra y la luna por un tiempo, y si ha logrado coronarse con la virtud, consiste esta, en suma, en el sometimiento y ordenación de la parte irracional por la racional.²⁶

En el *De genio Socrates*, ya citado, luego de exponer el camino del alma hacia las regiones superiores del Hades a través del Estigia y alcanzada la luna, dice:

Todas las almas participan del entendimiento y ninguna carece de razón e inteligencia. Ahora bien, cuanta parte de ellas se mezcla con la carne y las pasiones, se altera y se convierte en irracional por los placeres y dolores. Pero no todas las almas se mezclan del mismo modo. Unas se hunden por entero en el cuerpo y, perturbadas en su totalidad, se encuentran completamente sacudidas por las pasiones a lo largo de la vida. Otras se mezclan en parte, pero en parte dejan fuera el elemento más puro. Este no es arrastrado con lo demás y flota en la superficie tocando la cabeza del hombre, cuando este se hunde en la profundidad, como la parte superior de una boya; si el alma se endereza en su torno sostiene a cuanto le obedece y no está sometido a las pasiones. Pues se llama alma lo que se lleva sumergido en el cuerpo. Lo que queda libre de la corrupción la gente lo llama entendimiento por creer que está dentro de ellos, como lo creen de los objetos cuyas imágenes se reflejan en los espejos. Pero otros, al suponer con razón que está fuera, lo llaman demon.²⁷

26 Plutarco, *De fac.*, 943A-E.

27 Plutarco, *De gen.*, 591D-E. “ψυχὴ πᾶσα νοῦ μετέσχευ, ἄλογος δὲ καὶ ἄνους οὐκ ἔστιν, ἀλλ’ ὅσον ἂν αὐτῆς σαρκὶ μιχθῇ καὶ πάθεισιν, ἀλλοιούμενον τρέπεται καθ’ ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας εἰς τὸ ἄλογον. μίγνυται δ’ οὐ πᾶσα τὸν αὐτὸν τρόπον· ἀλλ’ αἱ μὲν ὅλαι κατέδυσαν εἰς σῶμα, καὶ δι’ ὧν ἀναταραχθεῖσαι τὸ σύμπαν ὑπὸ παθῶν διαφέρονται κατὰ τὸν βίον· αἱ δὲ πῇ μὲν ἀνεκράθησαν, πῇ δ’ ἔλιπον ἕξω τὸ καθαρώτατον, οὐκ ἐπισπώμενον ἀλλ’ οἶον ἀκρόπλουν ἐπιψαῦον ἐκ κεφαλῆς τοῦ ἀνθρώπου καθάπερ ἐν βυθῷ δεδυκότος ἄρτημα κορυφαῖον, ὀρθουμένης περὶ αὐτὸ τῆς ψυχῆς ἀνέχον ὅσον ὑπακούει καὶ οὐ κρατεῖται τοῖς πάθεισιν. τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχὴ λέγεται· τὸ δὲ φθορᾶς λειφθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντός εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ’ ἀνταύγειαν· οἱ δ’ ὀρθῶς ὑπονοοῦντες, ὥς ἐκτός ὄντα δαίμονα προσαγορεύουσι”.

El alma, entonces, tiene ontológicamente una subdivisión, como puede verse. Efectivamente, hay una parte que puede llamarse superior y que se identifica con el entendimiento-demon; la otra parte que es la que está entreverada con el cuerpo, en lo que se parece reflejar aquella “alma mortal” de Platón, a diferencia del “alma inmortal” de la parte superior.²⁸ Sin duda puede hablarse de entendimiento-demon de los hombres, pero es diferente al alma sensitiva de cada uno de ellos. En el hombre estos elementos se encuentran entremezclados, pues precisamente el hombre es un mixto, una mezcla. Hay almas que se encuentran tirando hacia la parte superior y otras hacia la inferior, y en general hacia una y hacia otra de manera irregular, rememoración del mito del auriga y los corceles. Con frecuencia, lo que hace la atadura es sujetar la parte que va hacia abajo y, otras veces, la parte que se dirige hacia las alturas. Así sucede con el arrepentimiento, por ejemplo: cuando el demon del hombre tira hacia el lado contrario hacia el que tiende el alma, surge ese sentimiento hacia los placeres ilícitos y los errores, que producen heridas en el alma. Pero el demon, por una suerte de amaestramiento, logra sujetar a las partes concupiscible e irascible del alma, conduciéndolas así a su deber. Hay otros hombres que, casi desde el inicio, son obedientes al deber, y son de la clase de los profetas y adivinos.²⁹ Lo importante es que el Dios envía, por lo que puede verse, un demonio a cada individuo humano (identificado en el relato con las “estrellas”), que lo conduce hacia un sendero u otro, y que permite diferenciar el elemento psíquico del intelectual propiamente hablando.

28 “El Dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando estos recibieron un principio inmortal de alma, le torcieron un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios; en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad el alma mortal”, Platón, *Timeo* 29c-d.

29 Cf. Plutarco, *De gen.*, 592Ass.

Dillon interpreta estas tesis afirmando que hay tres clases de personas, una que no posee el elemento elevado o demon en su alma, otra que efectivamente lo posee y a la que obedece y, una más, que también lo tiene y prevalece difícilmente, es decir, que a la postre prevalece.³⁰

Ahora bien, en este esquema de antropología filosófica, resulta capital la importancia y función de la filosofía. En efecto, ella compendia los esfuerzos del hombre en *pos* del conocimiento –de la verdad– y este conocimiento tiene a Dios por meta final, a quien los hombres sabios, es decir, quienes se decantan por la filosofía, buscan imitar. Es por esta razón que el Queroneo asienta en su *De E apud Delphos*: “Pues bien, puesto que la filosofía trata de la verdad y luz de la verdad es la demostración y base de la demostración la proposición hipotética, con razón el elemento que contiene y produce a esta fue consagrado por hombres sabios al Dios que ama la verdad por encima de todo.”³¹ En efecto, la filosofía trata sobre la verdad y la verdad se identifica, en último análisis, con Dios, por lo que la divinidad plasma el paradigma a partir de cual el hombre ha de adecuarse. Desde Eudoro de Alejandría se sostiene que el fin del hombre es homologarse a Dios, esto es, imitarlo a Él.³² Como bien dice de nueva cuenta Dillon, el objeto supremo de la vida humana es esta *imitatio Dei* y no tanto la conformidad con la naturaleza,³³ más de raigambre estoica, aunque no del todo desvinculada, ciertamente, pues para muchos estoicos la naturaleza equivale a la divinidad. Nos parece que los hombres dedicados a la filosofía son aquellos en los que el demon está presente de manera preclara, pues les resulta evidente que la verdad es equivalente a Dios, por lo cual lo buscan y pretenden imitarlo. Como también pone de realce Dillon, en un

30 Cf. Dillon, John, *op. cit.*, p. 214.

31 Plutarco, *De E.*, 387A. “ἐπεὶ τοίνυν φιλοσοφία μὲν ἐστὶ περὶ ἀλήθειαν ἀληθείας δὲ φῶς ἀποδείξεις ἀποδείξεως δ’ ἀρχὴ τὸ συνημμένον, εἰκότως ἢ τοῦτο συνέχουσα καὶ ποιούσα δύναμις ὑπὸ σοφῶν ἀνδρῶν τῷ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν ἡγαθηρότι θεῷ καθιερώθη”.

32 Cf. Eudoro de Alejandría, f. 25, l.

33 Cf. Dillon, John, *op. cit.*, p. 192; cf. Boys-Stones, George, *op. cit.*, p. 460.

pasaje del *De sera numinis vindicta*, luego de la objeción de que, al parecer, muchas veces el castigo divino tarda en llegar, de suerte que parece más bien obra del azar que de un auténtico castigo (es lo que sucede con el caballo que, si no es reprendido en el momento, si se le reprende después resulta ser un maltrato sin educación), dice Plutarco recuperando al fundador de la Academia:

Dios, poniéndose en medio como ejemplo de todos los bienes, concede la virtud humana –la cual es de algún modo una imitación de sí mismo– a quienes pueden *seguir a Dios*. Pues la naturaleza de las cosas, al ser desordenada, tuvo el origen del cambio y de convertirse en *cosmos* en cierta imitación y participación de la forma y virtud divinas. Y este mismo filósofo afirma que la naturaleza encendió en nosotros la vista para que, por la contemplación de la maravilla de los movimientos celestes, se acostumbre a acoger y amar lo noble y ordenado, sienta aversión por las pasiones discordantes y sujetas a error y huya del azar y el acaso como origen de todo mal y desmesura. Pues, de un modo natural, el hombre obtiene el máximo provecho de Dios, al conseguir la virtud por la imitación y persecución de la belleza y bondad existentes en Él.³⁴

En efecto, es gracias a la contemplación que el hombre que se dirige hacia su finalidad logra apresar –a partir de los movimientos celestes, es decir, por el orden del cosmos– el reflejo inmediato de las virtudes de Dios. El fin del hombre consiste en imitar a Dios y esta imitación se da

34 Plutarco, *De Sera*, 550D-E. “Ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον, ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς αὐτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἔξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι τοῖς ἔπεισθαι θεῷ δυναμένοις. Καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις ἀτακτος οὖσα ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβαλεῖν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ιδέας καὶ ἀρετῆς. Καὶ τὴν ὕσιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἀνάψαι φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν, ὅπως ὑπὸ θεᾶς τῶν ἐν οὐρανῷ φερομένων καὶ θαύματος ἀσπάζεσθαι καὶ ἀγαπᾶν ἐθιζομένη τὸ εὐσχημον ἢ ψυχὴ καὶ τεταγμένον ἀπεχθάνηται τοῖς ἀναρμόστοις καὶ πλανητοῖς πάθει καὶ φεύγῃ τὸ εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχεν, ὡς κακίας καὶ πλημμελείας ἀπάσης γένεσιν. Οὐ γὰρ ἔστιν ὃ τι μῆζον ἀνθρώπος ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μιμῆσαι καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι”.

mediante la constante ejecución de las virtudes. Aunque en Dios el virtuosismo está ineludiblemente vinculado a su naturaleza, el hombre puede acercarse a Él a través de la actualización de las virtudes, siendo las principales las vinculadas a la sabiduría en su doble vertiente: teórica y práctica.³⁵ Por esta razón de carácter metafísico-antropológico, el tema de la virtud es de vital importancia para el hombre que se dirige hacia su perfeccionamiento.

La propuesta antropológico-moral de Plutarco estriba en que debe encontrarse la armonía entre las partes, armonía que encuentra en la dirección de la parte racional del alma. Nos parece que por esta causa asienta lo siguiente:

“El elemento pasional, aun estando privado de razón propia y no participando en ella, sin embargo, por naturaleza escucha al elemento racional e inteligente, se vuelve a él y cede y se conforma a él, si no está totalmente corrompido por un placer grosero y un género de vida licencioso.”³⁶ La razón tiene la consigna de guiar al compuesto humano, pues de lo contrario se volvería desproporcionado; y la razón lo hace con mayor tino, es decir, conduce a todas las partes que componen al hombre con más eficacia al hacerlo con métodos suaves en vez de métodos coactivos y violentos. Por ello Plutarco se distancia del estoicismo pues, tal como él lo entiende, en la filosofía del pórtico las pasiones son impulsos violentos.³⁷ Por lo tanto es que, en cambio, y en una visión más aristotélica del problema, la razón tiene la consigna de moldear la parte irracional del hombre. No suprime la pasión, sino que le pone límites y –en cierto modo– la ordena. Esto, de acuerdo con Plutarco, lo hace con

35 El asemejarse a Dios, como bien dice Boys-Stones, implica tanto a vida teórica como a la práctica del hombre, *cf. op. cit.*, p. 461. La exigencia moral de asemejarse a Dios significa traer valores divinos a lo que los seres humanos hacemos, pues todo bien o valor se deriva del Bien.

36 Plutarco, *De Vir.*, 442c. “τὸ δὲ παθητικὸν οἰκείου λόγου στέρεται καὶ ἄμοιρόν ἐστιν, ἄλλως δὲ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονούντος εἰσακούειν καὶ τρέπεσθαι πρὸς ἐκεῖνο καὶ ὑπέκειν καὶ κατασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ἐὰν μὴ τέλεον ἢ διεφθαρμένον ὑφ’ ἡδονῆς ἀμαθοῦς καὶ ἀκολάστου διαίτης”.

37 *Cf. Plutarco, Animine*, 501d.

ayuda de la prudencia.³⁸ Esto es decir, a nuestro juicio, que la virtud tiene como materia a la pasión y a la razón la tiene como forma.

III.4. LA ÉTICA DE LA VIRTUD EN PLUTARCO

Como dice John Dillon, Plutarco se inclina en general hacia la posición ética de Antíoco y Aristóteles, y no tanto al ascetismo estoico-pitagórico de su tiempo (para el cual solo el bien de la virtud es suficiente) que se puede ver en Eudoro y Filón alejandrinos.³⁹ Su terminología es más bien aristotélico-estoica y por supuesto se pliega a las enseñanzas de Platón.⁴⁰ Uno de los textos de Plutarco que tiene como cometido una reflexión propiamente ética es *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*. Trata precisamente uno de los temas clásicos de la ética, que atraviesa prácticamente toda su historia, hasta el día de hoy: la ética de la virtud, de la cual los filósofos clásicos, especialmente los platónicos, peripatéticos y estoicos son lúcidos cultivadores.

Efectivamente, el tema de la virtud y su apreciación resultan fundamentales, y las teorías, dice Plutarco, han de ajustarse a los hechos. Por ello es que cita el dicho griego clásico: “coloca la piedra junto al cordel, no el cordel junto a la piedra”, lo cual significa, de acuerdo con Leutsch y Scheneidewin, que la opinión ha de ajustarse al hecho y no el hecho a la opinión. De ahí que Plutarco sostenga: “Aquellos que no ajustan sus doctrinas a los hechos, sino que, al intentar por la fuerza poner de acuerdo los hechos, en contra de su propia naturaleza, con sus propias hipótesis, han llenado la filosofía de muchas dificultades.”⁴¹ Una de estas dificultades es justamente la siguiente: “La hipótesis que sitúa a todos los hom-

38 Cf. Plutarco, *De Vir.*, 443D.

39 Cf. Dillon, John, *op. cit.*, p. 193.

40 Opsomer, Jean, “Virtue, Fortune, and Happiness in Theory and Practice”, en: Roskam, Geert y Van der Stockt, Luc (eds.), *Virtues for the People*, Leuven University Press, Lovaina, 2011, p. 154.

41 Plutarco, *In vir. profec.*, 75F. “Οἱ δὲ μὴ τιθέμενοι τὰ δόγματα πρὸς τοῖς πράγμασιν ἀλλὰ τὰ πράγματα πρὸς τὰς ἑαυτῶν ὑποθέσεις ὁμολογεῖν μὴ πεφυκότα καταβιάζόμενοι πολλῶν ἀποριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν φιλοσοφίαν”.

bres, excepto al perfecto, en una única maldad general, por la cual el progreso mencionado [el progreso en la virtud, ciertamente] se ha convertido en un enigma.⁴² Plutarco, en realidad, se coloca contra el estoicismo, que parece considerar que los hombres se sitúan en dos extremos morales, a saber, los buenos y los malos desde la perspectiva moral. Pero él se encarga de acentuar que la injusticia, la cobardía y la arrogancia varían en unos y otros, aunque tengan un punto de contacto. Afirma que no es la misma injusticia la que comete Aristides que aquella de Fálaris, ni es la misma cobardía la de Brásidas que la de Dolón, ni la misma arrogancia la de Platón que la de Meleto. Por eso es importante tener presente que, para concebir adecuadamente a la virtud y al vicio, es necesario recurrir a la analogía, como se visualiza en los ejemplos mencionados, dado que, aunque a Aristides y a Fálaris se les llame injustos, lo son en distinta medida. Empero, algún punto de unión han de tener para ser llamados ambos “injustos”, con lo cual la analogía se garantiza.

Luego de un amplio discurso en donde se coloca como imagen la analogía entre el progreso en la filosofía y la constancia en su ejercicio, de manera que, poco a poco, se asciende a las más altas vetas de la reflexión, lo cual habla de un cierto progreso, así también sucede con la virtud, la cual, análoga a la filosofía teórica como es, efectuando los actos catalogados como virtuosos se va volviendo más accesible y, en este sentido, se asiste al progreso en la vida moral. Así pues, y en relación con la medida, Plutarco se pregunta cómo es que se perciben la virtud y el vicio, pues los estoicos consideran que el cambio en el hombre se da en un instante, lo cual puede implicar que este ignore su propio cambio de condición. Pero eso le parece inaceptable, pues “al igual que tampoco aquel que, convirtiéndose de cobarde, necio y licencioso en moderado, sabio y valiente, y cambiando de una vida bestial a una

42 Plutarco, *In vir. profec.*, 75F-76A. “τῆς εἰς μίαν ὁμοῦ κακίαν πάντας ἀνθρώπους πλὴν ἑνὸς τοῦ τελείου τιθεμένης, ὑφ’ ἧς αἰνίγμα γέγονεν ἡ λεγομένη προκοπή, μικρὸν ἀπολείπουσα ἀφροσύνης ἐσχάτης, τοὺς δὲ πάντων ἅμα παθῶν καὶ νοσημάτων ἀφειμένους ὑπ’ αὐτῆς ἔτι τοῖς μηδενὸς ἀπηλλαγμένοις τῶν κακίστων ὁμοίως παρέχουσα κακοδαίμονοῦντας”.

vida divina, podría no darse cuenta por un solo momento de su condición.⁴³ En otras palabras, la virtud implica un progreso continuo, pues se trata de un hábito, y este consiste en la repetición de actos virtuosos o viciosos. Pero también es cierto que el hábito puede mantenerse o desaparecer en un sujeto. Lo anterior encierra precisamente el problema al que se refiere Plutarco, pues es claro que la virtud se tiene o no, pero –podría argumentarse– para tener la virtud es necesario el movimiento, y este último sí puede considerarse progresivo o no. En este sentido es que se puede admitir que la virtud implica el progreso.

Pero el anterior no es el argumento que brinda Plutarco. Él más bien se inclina a argumentar retóricamente, pues trae a colación muchos ejemplos clásicos para ilustrar su postura. En ellos se aprecia que el agente moral debe luchar constante, especialmente contra el vicio, y se dedica a dar algunos consejos que, en el fondo, encierran una doctrina filosófica. En efecto, uno de sus consejos reza:

Cuando, comparando de esta forma las cosas de la virtud con las de fuera [es decir, la virtud es cosa importante y se encuentra *dentro*, mientras que otros bienes se hallan *fuera*], te quites de encima las envidias, los celos, y las cosas que irritan y humillan a muchos de los que comienzan el estudio de la filosofía, también esto lo considerarás para ti una gran prueba de tu progreso.⁴⁴

Un poco más adelante, citando la autoridad de Esopo, asegura que quien busca progresar en la virtud mira hacia dentro, es decir, hacia sí mismo, en lugar de buscar afuera. Plutarco acentúa la importancia que tiene observar el carácter de cada uno, y lo hace seguramente porque el

43 Plutarco, *In vir. profec.*, 75E-F. “ἡ σώφρων καὶ φρόνιμος καὶ ἀνδρεῖος ἐκ δειλοῦ καὶ ἀνοήτου καὶ ἀκρατοῦς ἀποτελεσθεὶς καὶ μεταβαλὼν εἰς θεῖον ἐκ θηριώδους βίον ἀκαρὲς διαλαθεῖν αὐτόν”.

44 Plutarco, *In vir. profec.*, 78E. “Ὅταν οὖν οὕτω τὰ τῆς ἀρετῆς πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀντιτιθεῖς ὑπεκχέῃς φθόνους καὶ ζηλοτυπίας καὶ τὰ κνίζοντα καὶ ταπεινοῦντα πολλοὺς τῶν ἀρχομένων φιλοσοφεῖν, μέγα καὶ τοῦτο δῆλωμα σεαυτῷ τοῦ προκόπτειν ποιεῖς”.

carácter consiste en la marca personal. El carácter al que se dirige el virtuoso consiste –parcialmente– en templar las pasiones, como la ira y el miedo. Propone Plutarco la mansedumbre, la moderación y evitar las conversaciones que llevan en su seno la disputa con el fin de alcanzar la virtud y, por tanto, una vida afable y feliz.

Aunado a este consejo, Plutarco subraya también que el virtuoso guarda para sí mismo sus actos así caracterizados y no se dedica a pregonarlos, lo cual implica la búsqueda de alabanza y reconocimiento de los otros. Es, ciertamente, un tema sobre el que muchos filósofos de la virtud han insistido, y que halla también su parte en el Evangelio cuando se asegura: “*Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.*”⁴⁵ Plutarco lo explica así:

El amante del bien y de la sabiduría, al tener relaciones con la virtud a través de sus acciones, se enorgullece para sí mismo en silencio, no necesitando ni panegiristas ni espectadores [...] Los agricultores ven con más agrado entre las espigas las que se abaten y se inclinan hacia tierra, pero a las que se levantan hacia arriba a causa de su ligereza las consideran vacías y falsas.⁴⁶

En efecto, tal parece que lo que Plutarco busca ejemplificar con ello es la humildad, característica, de acuerdo con la tradición, del filósofo como amante de la sabiduría, como se cuenta de Pitágoras. El humilde sabe reconocer sus limitaciones; de igual manera, el humilde tiene también presente que sus acciones virtuosas son, en realidad, pequeñeces que, a pesar de ser buenas, no tienen por qué deslumbrar los ojos de los demás, sino a lo sumo el lucero de cada uno, el ojo de su agente. Con la satisfac-

45 Mt. 6:3.

46 Plutarco, *In vir. profec.*, 80E y 81B. “ἔτι μᾶλλον εἰκός ἐστι τὸν φιλόκαλον καὶ φιλόσοφον συνόντα διὰ τῶν πράξεων τῇ ἀρετῇ καὶ χρώμενον αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ σιωπῇ μέγα φρονεῖν, ἐπαινετῶν καὶ ἀκροατῶν μηδὲν δεόμενον [...] Οἱ μὲν οὖν γεωργοὶ τῶν σταχυῶν ἥδιον ὁρῶσι τοὺς κεκλιμένους καὶ νεύοντας ἐπὶ γῆν, τοὺς δ’ ὑπὸ κουφότητος αἰρομένους ἄνω κενοὺς ἡγοῦνται καὶ ἀλαζόνας”.

ción personal se tiene, por tanto, el premio o la recompensa, aunque – objetivamente hablando– el bien mayor al que aspira y consigue con cada acto es el bien moral y, consiguientemente, la perfección.

Relacionado con lo anterior, esto es, con la humildad y con el recogimiento de sí, es habitual en la Antigüedad el aspecto moral de censurarse o amonestarse a sí mismo. Para muchos moralistas de la Antigüedad, la autocensura es un aspecto fundamental de la vida y dinamismo moral, como diligentemente subraya Plutarco. En efecto, al reflexionar, el agente moral puede calificar su obrar como bueno o malo moralmente, aunque esta reflexión no sea la esencia de la moralidad, la cual se halla más bien en el reconocimiento voluntario de lo que son las cosas. Pero la conciencia moral tiene su importancia capital: Si su actuación ha sido mala, entonces debe reprobarse, censurarse o amonestarse. Asimismo, Plutarco asegura que, si quiere apreciarse el propio progreso en la virtud, es necesario compartir la pena de la falta con otro, con tal de descubrir la maldad que se encierra en la acción reproable. Por eso escribe:

El que sale al encuentro de estos vicios y, sobre todo, el que puede y quiere él mismo atormentarse a sí mismo y castigarse, si ha cometido alguna falta, y, en segundo lugar, si otro le amonesta, quiere ofrecérsele, manteniéndose firme y purificado por los reproches, este se parece a un hombre que se ha quitado de encima y ha abominado, en verdad, su maldad.⁴⁷

Lo anterior hay que vincularlo al quinto capítulo de su texto *De virtute morali*, el cual contiene una descripción tan detallada y exacta sobre su visión de la virtud (en donde, por cierto, la antropología filosófica está implicada), que vale la pena citar *in extenso*:

47 Plutarco, *In vir. profec.*, 82c. “Ἀλλ’ ὁ τούτοις ὁμόσε χωρῶν καὶ μάλιστα μὲν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀλγύνειν ἁμαρτάνοντα καὶ κακίζειν, δεύτερον δὲ παρέχειν ἑτέρου νουθετοῦντος ἐγκαρτεροῦντα καὶ καθαιρόμενον ὑπὸ τῶν ἐλέγχων καὶ δυνάμενος καὶ βουλόμενος, οὗτος ἀποτριβομένη καὶ βδελυττομένη τὴν μοχθηρίαν ἀληθῶς ἔοικε”.

Hay, en efecto, dos clases de cosas, unas que existen de un modo absoluto y otras que están en una cierta relación con nosotros. Existen de un modo absoluto la tierra, el cielo, las estrellas, el mar. Existen en relación con nosotros el bien y el mal, lo que podemos elegir y lo que debemos evitar, lo agradable y lo doloroso. Aunque la razón contempla ambas, lo que se refiere solamente a las cosas que existen de un modo absoluto es científico y contemplativo, lo que se refiere a las cosas que están en una cierta relación con nosotros deliberativo y práctico. La virtud de esto último es la prudencia, la de lo primero la sabiduría. Y difiere la prudencia de la sabiduría en que, cuando se produce una cierta inclinación y disposición de la facultad contemplativa a lo práctico y pasional, la prudencia se mantiene conforme a la razón. Porque la prudencia necesita la suerte, mientras que la sabiduría no necesita siquiera deliberación para su fin propio, pues se refiere a las cosas que siempre son las mismas y del mismo modo. Y como el geómetra no delibera si el triángulo tiene los ángulos interiores igual a los dos ángulos rectos, sino que lo sabe (pues las deliberaciones no se hacen respecto a lo seguro e inamovible), así la mente contemplativa que se ocupa de los primeros principios, de lo permanente y de lo que tiene siempre una sola naturaleza no susceptible de cambio, se abstiene de deliberar. Pero la prudencia, que descende a cosas llenas de error y confusión, es forzoso que se mezcle frecuentemente con lo azaroso, que delibere en las cosas poco claras y que ejerza su actividad admitiendo lo deliberativo junto a lo práctico cuando se presenta lo irracional y la arrastra en sus juicios, ya que necesita su impulso. La virtud moral hace surgir el impulso con la pasión, limitando la razón la proporción necesaria para que haya moderación y no se exceda ni quede falto. Porque el elemento pasional e irracional se sirve de movimientos demasiado violentos y agudos en unos casos, más débiles y lentos de lo que conviene en otros. Por eso cada cosa que hacemos siempre tiene éxito en una sola manera, pero falla en muchísimas. Pues dar en el blanco es una sola

cosa y sencilla, pero no se alcanza unas veces de un modo, otras de otro, por pasarse de la medida o no llegar.⁴⁸

La πρακτικός λόγος tiene como tarea moderar las pasiones, haciendo nacer en lo irracional las virtudes morales, que son término medio, como dice Aristóteles.⁴⁹ La razón práctica realiza esta labor recurriendo precisamente a la virtud, sujetando tanto el relajamiento como la tensión, pues ambos tiran tanto al defecto como al exceso. Pero la virtud no siempre es igual en todos los casos, aunque es igualmente virtuoso quien la lleva a cabo, como ya se dijo. En efecto, el contexto, aunque importante, no es determinante para que un agente sea virtuoso o no; el virtuoso, en el contexto en el cual se halle, es capaz de efectuar actos que lo sigan caracterizando así. Por eso, la virtud tiene que ver con lo contingente, mientras la sabiduría con lo necesario. En este sentido la virtud implica un esfuerzo constante que no ha de decaer; la virtud ha

48 Plutarco, *De Vir.*, 443D-444B. “Ἔστι τοίνυν τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἀπλῶς ἔχοντα τὰ δὲ πῶς ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς· ἀπλῶς μὲν οὖν ἔχοντα γῆ οὐρανὸς ἄστρα θάλασσα, πῶς δ’ ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς ἀγαθὸν κακόν, αἰρετὸν φευκτόν, ἡδὺ ἀλγεινόν. Ἀμφοῖν δὲ τοῦ λόγου θεωρητικοῦ ὄντος τὸ μὲν περὶ τὰ ἀπλῶς ἔχοντα μόνον ἐπιστημονικόν καὶ θεωρητικόν ἐστὶ, τὸ δ’ ἐν τοῖς πῶς ἔχουσιν πρὸς ἡμᾶς βουλευτικόν καὶ πρακτικόν· ἀρετὴ δὲ τούτου μὲν ἡ φρόνησις ἐκείνου δ’ ἡ σοφία. Διαφέρει δὲ σοφίας φρόνησις, ἡ τοῦ θεωρητικοῦ πρὸς τὸ πρακτικόν καὶ παθητικόν ἐπιστροφῆς καὶ σχέσεώς τινος γενομένης ὑφίσταται κατὰ λόγον ἡ φρόνησις. Διὸ φρόνησις μὲν τύχης δεῖται σοφία δ’ οὐ δεῖται πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος οὐδὲ βουλῆς· ἐστὶ γὰρ περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχοντα. Καὶ καθάπερ ὁ γεωμέτρης οὐ βουλευέται περὶ τοῦ τριγώνου, εἰ δυεῖν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς ἐντὸς γωνίας ἀλλ’ οἶδεν (αἱ γὰρ βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτ’ ἄλλως ἔχόντων, οὐ περὶ τῶν βεβαίων καὶ ἀμεταπτώτων), οὕτως ὁ θεωρητικὸς νοῦς περὶ τὰ πρῶτα καὶ μόνιμα καὶ μίαν ἀεὶ φύσιν ἔχοντα μὴ δεχομένην μεταβολὰς ἐνεργῶν ἀπήλλακται τοῦ βουλευέσθαι· τὴν δὲ φρόνησιν εἰς πράγματα πλάνης μεστὰ καὶ ταραχῆς καθιεῖσαν ἐπιμίγνυσθαι τοῖς τυχεροῖς πολλάκις ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τῷ βουλευτικῷ χρῆσθαι περὶ τῶν ἀδηλοτέρων, τῷ δὲ πρακτικῷ τὸ βουλευτικόν ἐκδεχομένην ἐνεργεῖν ἦδη καὶ τοῦ ἀλόγου συμπάροντος καὶ συνεφελκομένου ταῖς κρίσεως. Ὁρμῆς γὰρ δέονται· τὴν δ’ ὁρμὴν τῷ πάθει ποιεῖ τὸ ἦθος, λόγου δεομένην ὀρίζοντος, ὅπως μετρία παρῇ καὶ μήθ’ ὑπερβάλλῃ μήτ’ ἐγκαταλείπῃ τὸν καιρὸν. Τὸ γὰρ δὴ παθητικόν καὶ ἄλογον κινήσεισι χρῆται ταῖς μὲν ἄγαν σφοδραῖς καὶ ὀξείαις ταῖς δὲ μαλακωτέραις ἢ προσήκει καὶ ἀργότεραις. Ὅθεν ἕκαστον ὧν πράττομεν αἰὶ μοναχῶς μὲν κατορθοῦται πλεοναχῶς δ’ ἀμαρτάνεται· τὸ γὰρ βαλεῖν τὸν σκοπὸν ἔν ἐστι καὶ ἀπλοῦν, ἀστοχοῦσι δ’ ἄλλοτ’ ἄλλως, ὑπερβάλλοντες τὸ μέτριον ἢ προαπολείποντες.”

49 Cf. Opsomer, Jean, art. cit., p. 156.

de ejercitarse siempre, en todo momento y lugar, aun a pesar de las circunstancias. Son estas últimas oportunidades renovadas para sacar adelante la virtud.

Ahora bien, recordando que la virtud moral consiste en la mediación, en la medianía, en el término medio que subraya con determinación la ética clásica, y que tal virtud se dirige primordialmente a las pasiones, resulta que el hombre, para alcanzar el bien moral, ha de mediar las pasiones. Plutarco está a favor de la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια) en vez de sobre la ἀπάθεια de algunos escritores estoicos, aun sirviéndose de su terminología.⁵⁰ En efecto, las pasiones pertenecen a lo irracional del hombre, es decir, surgen por el apetito de un bien primordialmente sensible. En sí misma, la pasión no es buena ni mala, pero puede ser buena o mala desde el punto de vista humano, a saber, el moral. Por ello, “La virtud, que es noción y facultad referida a lo irracional, suprime el relajamiento y la tensión y, en una palabra, el exceso y el defecto del impulso y restablece cada una de las pasiones en lo que es moderado e irreprochable.”⁵¹ Y es que las pasiones, conectadas siempre a la circunstancia, son cambiantes de acuerdo con esta; por ello, la virtud consiste en la mediación de las pasiones que se encuentran siempre referidas a la circunstancia. Nos parece que, con esto, se cierra el círculo de la filosofía del hombre de Plutarco, muy en la línea de Aristóteles, la cual, por cierto, no incluye decididamente en su noción de virtud moral al ὁμῆ, como sí aparece en el Queroneo.

Pero hay otro punto medular en la antropología-moral que Plutarco distingue con claridad y que vale la pena poner de relieve. Asegura el filósofo griego que “La pasión (lo irracional) es una cosa totalmente distinta de la razón (τὸ ἄλογον τῆς πρὸς τὸ λογικὸν διαφορᾶς).” Por supuesto que no se refiere a una diferencia total, pues

50 Dillon, John, *The Middle Platonist*, p. 196; cf. Opsomer, Jean, art. cit., p. 154.

51 Plutarco, *De Vir.*, 444F-445A. “αὕτη τε κίνησις οὔσα καὶ δύναμις περὶ τὸ ἄλογον, τὰς ἐκλύσεις καὶ τὰς ἐπιτάσεις καὶ ὅλως τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἔξαιρεί τῆς ὁρμῆς, εἰς τὸ μέτριον καὶ ἀναμάρτητον καθιστάσα τῶν παθῶν ἕκαστον.”

haría incomprensible su tesis. Se refiere a una diferencia proporcional, cuyo punto de unión se halla en el hombre, centro en el cual se manifiestan tanto la pasión como la razón, pues, como se dijo, es una mezcla, un mixto. El argumento para distinguir entre pasión y razón es dado, en términos morales, de este modo por Plutarco:

El autodomínio no se diferenciaría de la templanza y la incontinencia de la licencia respecto a placeres y deseos si fuera la misma parte del alma la que por naturaleza tuviese el oficio de desear y de juzgar (Οὐ γὰρ ἂν διέφερε σωφροσύνης ἐγκράτεια, καὶ ἀκολασίας ἀκρασία περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας, εἰ ταὐτὸν ἦν τῆς ψυχῆς ὃ ἐπιθυμεῖν ὃ τε κρίνειν πέφυκε).⁵²

En efecto, si el placer y el deseo se dominaran a sí mismos, es decir, si la pasión se dominara a sí misma (pues la pasión parece englobar tanto al placer como al deseo), sería innecesario proponer otro elemento para explicar por qué es posible dominar la pasión, antropológicamente, o por qué debe dominársele, moralmente. Pero parece ser absurdo que la pasión se domine a sí misma, pues la pasión es el movimiento sensible del hombre debido a un ente primordialmente sensible. Además, se observa que no es la pasión misma la que se domina, sino que es otro elemento el que domina a la pasión; es otro elemento el que modela a la pasión voluntariamente, y este no es otro que la razón. Es la razón, es decir, el juicio que emite la razón práctica, la que tiene como fin moderar la pasión. De ahí su importancia, y de ahí la distinción entre licencia e incontinencia, pues mientras esta última se refiere a que es vencida la razón debido a la intensidad de la pasión, la primera se refiere a que la razón ni siquiera “combate”, dice Plutarco, o modera, decimos nosotros, a la pasión. En cambio, quien es dueño de sí es prudente, o sea, virtuoso. De esta manera, el prudente es quien modera las pasiones,

52 Plutarco, *De Vir.*, 445B.

quien las tempera. El lector atento puede encontrar otro argumento para distinguir entre pasión y razón, pues muy brevemente afirma Plutarco que si la pasión fuera un juicio, preciso sería que el amor y el odio siguieran al juicio de amar y odiar; sin embargo, sucede precisamente lo contrario: el amor y el odio pueden mover al juicio, propio de la razón.⁵³ Ciertamente, aunque no aparezca de modo tan explícito, Plutarco sostiene antropológicamente que el amor y el odio son los movimientos primarios de las pasiones, todas las cuales –incluso– pueden reducirse al amor. Esto quiere decir, simplemente, que el ente sensible que produce una *sensatio* en el hombre puede producir un apetito concupiscible o uno irascible, aunque a final de cuentas se reduzca el segundo al primero. Este apetito, que adquiere la forma de pasión, puede motivar al juicio de la razón práctica, y si esta última no es lo suficientemente prudente– es decir, virtuosa– puede desviar su juicio y, por tanto, producir un mal moral, pues es el apetito racional la fuente de dicho mal. Esto último permite sustentar antropológicamente la tesis peripatética que afirma la distinción entre el elemento racional y el pasional, tesis que permite sostener, a su vez, la perfección o imperfección moral que se halla potencialmente en el hombre.

Por lo anterior se afirma que: “Quien se sirve del elemento peor como obediente al mejor, es dueño de sí mismo y es mejor; quien, en cambio, deja que la parte mejor siga al elemento licencioso e irracional del alma y le sirva, es inferior a sí mismo, es llamado incontinente y está en contra de la naturaleza.”⁵⁴ Por supuesto que la tesis peripatética que se encuentra detrás de esta visión ética es que la naturaleza del hombre, es decir, lo específico del ser humano, radica en su racionalidad. Por ello, guiarse por la razón es lo natural al hombre; dejarse dominar por lo irracional, en este caso por la pasión, es *contra natura*. Pero la razón,

53 Cf. Plutarco, *De Vir.*, 449B-C.

54 Cf. Plutarco, *De Vir.*, 450D-E. “Οὕτως γὰρ ὁ μὲν τοῦ βελτίονος ὑπηκόω τῷ χείρονι χρώμενος ἐγκρατὴς ἑαυτοῦ καὶ κρείττων ἐστίν, ὁ δὲ τῷ ἀκολάστῳ καὶ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς ἐπόμενον περιορῶν καὶ ὑπηρετοῦν τὸ κρείττον ἦτων ἑαυτοῦ καὶ ἀκρατὴς λέγεται καὶ παρὰ φύσιν διακείμενος.”

dice Plutarco, es “θεῖον”.⁵⁵ Significa que la razón es superior al elemento irracional, aunque también ha de implicar el difícil problema que Aristóteles plantea en el libro III del *De anima* sobre la procedencia de la razón, de la cual declara viene de fuera, y que hemos visto como el espíritu que es distinto al alma de acuerdo con el planteamiento del *De facie in orbe lunae*. Retomando la primera parte de la tesis, puede decirse que la razón, al ser superior, ha de dominar a lo irracional, que es inferior con respecto a aquella. El dominio de lo irracional, es decir, de la pasión, puede adquirir distintos matices. No consiste, como ya se dijo, en desaparecerla, sino en moderarla, en volverla dócil “sin cortar los nervios”. Analógicamente es lo que sucede con los caballos, a los cuales no se busca erradicar sus movimientos y actividad, sino en suprimir las coces y los intentos de librarse de las riendas.⁵⁶ Las pasiones, en este sentido, deben conducirse de modo que promuevan la virtud, pues la cólera puede ayudar a la valentía si se le modera, así como el odio al mal puede ayudar a la justicia, etcétera. De esta manera, la virtud moral es *proportio*, analogía, moderación; dice Plutarco que es equidad y moderación de las facultades y pasiones. Por tanto, la virtud moral no consiste en la supresión de la pasión, sino en su conducción y hasta aprovechamiento. Consiste, si es equidad, como dice Plutarco, en la justicia misma, esencia de la moralidad misma. Consiste, pues, en dar a cada cosa lo suyo, lo que por derecho le corresponde. En este sentido, la virtud radica en estar conforme con la justicia debida a la cosa, la cual, *per se*, ha de ser tratada como corresponde a su naturaleza.

Además, Plutarco subraya que la virtud moral adquiere diversos nombres dependiendo de la pasión que modera, es decir, a aquella a la que le hace justicia. Como se dijo, no quiere decir necesariamente que desaparezca la pasión, sino simplemente que la modera.⁵⁷ Esta es la labor primordial de la virtud moral. Si la virtud moral consiste en el

55 Cf. Plutarco, *De Vir.*, 450E.

56 Cf. Plutarco, *De Vir.*, 451C.

57 Cf. Plutarco, *De Vir.*, 451C.

término medio, y a causa de la diversidad que existe de pasiones, entonces la virtud moral adquiere distintas modalidades dependiendo de la pasión o pasiones a las cuales se dirige. En seguimiento de Menemodemo de Eretria, quien asegura que la virtud es una sola y la diversidad de nombres se debe más bien a sus aplicaciones, y a Aristón de Quíos, quien comparte la idea y a dicha virtud le llama salud, Plutarco parece inclinarse más bien por la prudencia, pues asegura que: “La virtud es llamada prudencia cuando inspecciona lo que se debe o no se debe hacer”. Cuando la virtud se “conforma” al deseo y “define” la moderación y oportunidad de los placeres se le llama templanza y, cuando aquella trata de las asociaciones y contratos entre los hombres, entonces se le denomina justicia. La metáfora que utiliza es ilustrativa: “Así como el cuchillo [que] es una sola cosa pero corta unas veces unos objetos, otras otros y el fuego ejerce su actividad en materias diferentes, con una sola naturaleza”,⁵⁸ así la virtud es una sola y se aplica a distintos asuntos, de acuerdo al cual adquiere una denominación distinta. Esta tesis no puede ser sino cierta, puesto que de otra manera no se le llamaría virtud. Hay unidad en la virtud y, siendo esta una sola, se manifiesta de formas distintas en relación con las pasiones y, debido a ello, en relación con los contextos, que son siempre distintos aunque análogos en algún punto.

De lo anterior se extrae también que hay un vínculo indisoluble entre la virtud y la razón, en donde las formas del platonismo se dejan sentir con toda su fuerza. En efecto, la virtud solo puede exigirse al ente dotado de razón; la razón es la fuente o *conditio sine qua non* de la virtud. Al discutir por qué algunos fuera del estado de vigilia sueñan que hacen lo que despiertos no harían, asienta que: “En aquellas personas en las que el impulso irracional se ha hecho obediente y suave por la razón y ha sido refrenado, ni en sueños ni en enfermedad se llena ya fácil-

58 Plutarco, *De Vir.*, 441A. “καθάπερ τὸ μαχαίριον ἐν μὲν ἐστὶν ἄλλοτε δ’ ἄλλο διαιρεῖ, καὶ τὸ πῦρ ἐνεργεῖ περὶ ὕλης διαφόρους μὴ φύσει χρώμενον.”

mente de insolencia o desea obrar contra las leyes a causa de sus deseos, sino que observa y recuerda el hábito que introduce en nuestra atención fuerza e intensidad.”⁵⁹ La cita no contiene nada superfluo pues –en primer lugar– destaca la relación antedicha entre razón y virtud y asegura que la razón es la encargada de controlar las pasiones, que son ciertamente impulsos irracionales. En segundo lugar, asegura que la virtud es hábito, pues este último ha sido instaurado, introducido o asumido por la razón en sus acciones. El hábito, al constituir una segunda naturaleza, vuelve precisamente natural el actuar conforme a la virtud, conforme a las leyes, dice Plutarco, que son ciertamente las normas de la razón. De esta suerte, es la razón y su normatividad la que controla las pasiones que, para él, consiste en reducirlas y contenerlas, aunque también hay que añadir que puede encauzarlas.

La noción de virtud aparece mayormente definida en otro trabajo suyo, a saber, en *De liberis educandis*. Ahí Plutarco sigue a Platón y Aristóteles al definir la virtud, pues asegura que: “Para producir una actuación completamente justa es necesario que concurran tres cosas: naturaleza, razón y costumbre. Llamo razón a la instrucción y costumbre a la práctica. Los principios son de la naturaleza, los progresos de la instrucción, los ejercicios de la práctica y la perfección de todas ellas.” Si falta alguna de las tres cosas enunciadas, entonces la virtud cojea, pues: “La instrucción sin naturaleza es algo imperfecto y el ejercicio sin los dos, nulo.”⁶⁰ En efecto, la naturaleza es precisamente la humana que, dotada de la razón, la vuelve completa porque la razón es la potencia que distingue al hombre de los otros animales. Al ser la virtud algo que dispone la razón, se sigue que la naturaleza humana es capaz de ejercitarla,

59 Plutarco, *In vir. profec.*, 83B. “οὕτως οἷς ἂν εὐπειθὲς τὸ ἄλογον ἤδη καὶ πρᾶον ἢ γεγονὸς ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ κεκολασμένον, οὔτε καθ’ ὕπνου οὔθ’ ὑπὸ νόσων ἔτι ῥαδίως ἐξυβρίζειν ἢ παρανομεῖν ἐθέλει ταῖς ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ τηρεῖ καὶ διαμνημονεύει τὸν ἔθισμόν, ἰσχὺν ἐμποιοῦντα τῇ προσοχῇ καὶ τόνον”. El sueño resulta muy importante para Plutarco, pues si se quiere seguir la ley moral en todo momento, hasta durante el sueño debe hacerse, cf. Plutarco, *De Virt. et vit.*, 101A.

60 Plutarco, *De lib. educ.*, 2A. “ταὐτὸ καὶ κατὰ τῆς ἀρετῆς φατέον ἐστίν, ὡς εἰς τὴν παντελῆ δικαιοπραγίαν τρία δεῖ συνδραμεῖν, φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔθος.”

pues aquella no se produce o genera ni por naturaleza –en el sentido de que todo ser humano la adquiera sin ningún esfuerzo– ni contra la naturaleza, pues entonces no podría exigirse su cultivo: “οὐτ’ ἄρα φύσει οὐτ’ παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί”, como dice Aristóteles.⁶¹ Más bien, es la virtud una disposición que la razón es capaz de ejercitar en la naturaleza humana, pues aquella es parte constitutiva de esta. Así pues, el hombre está naturalmente dispuesto para la virtud, pero para alcanzarla requiere un esfuerzo especial, esfuerzo que se implanta por la costumbre (διὰ τοῦ ἔθους) o repetición de actos, como Aristóteles recalca con frecuencia. En efecto, dice Plutarco: “Si alguno llama virtudes consuetudinarias a las virtudes de carácter, no parecerá en modo alguno que yerra (τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἐθικὰς ἂν τις λέγῃ, οὐκ ἂν τι πλῆμμελεῖν δόξειεν).”⁶² Y es que lo consuetudinario equivale al hábito; por tanto, lo característico de las virtudes, en especial de las morales, es su continuada repetición que conlleva a la caracterización moral del agente.

La virtud moral está en relación con la felicidad, de acuerdo con Plutarco. En su opúsculo titulado *De virtute et vitio*, Plutarco cimienta en muy pocas líneas que la virtud recae en el sujeto y es precisamente ella la que vuelve feliz al hombre. En efecto, no son las causas externas las que proveen una vida feliz, sino que “el placer y la alegría” se extraen del carácter, como dice Zenón, como si se tratara de una fuente. Por ello, asegura Plutarco: “Los hombres soportan también la pobreza, el destierro y la vejez con alegría y en paz según la buena disposición y la tranquilidad de su carácter (ὅπου καὶ πενίαν καὶ φυγὴν καὶ γῆρας ἐλαφρῶς καὶ προσηνῶς πρὸς εὐκολίαν καὶ πραότητα τρόπου φέρουσιν).”⁶³ Si la virtud acompaña al hombre en sus acciones se trata de una vida agradable; si el vicio inunda la vida del hombre –a pesar de contar con riquezas, fama y otros bienes externos– se trata de una vida desagradable y dolorosa. No cabe duda de que la *vox naturae* habla en

61 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 1, 1103a23-24.

62 Plutarco, *De lib. educ.*, p. 3A.

63 Plutarco, *De Virt. et vit.*, 100D.

boca de Plutarco, especialmente en esto: La felicidad y la virtud no son equivalentes, sino que esta puede llevar a aquélla. El virtuoso puede ser desgraciado, es decir, no poseer los bienes de la fortuna, como dicen las escuelas platónicas, pero tal vez, en un espíritu un tanto estoico, es la *tranquillitas* una parte esencial de la felicidad.

Efectivamente, se puede sostener que el efecto subjetivo del bien moral o la virtud (en este caso⁶⁴) no es otro que lo que los griegos denominan εὐθυμία y los latinos *tranquillitas*.⁶⁵ No es otra la idea de Plutarco y otros clásicos peripatéticos y estoicos, para quienes cuando el hombre actúa de acuerdo con la virtud adquiere la tranquilidad del alma, condición indispensable de la felicidad. Es lo que otros autores en castellano traducen por “paz”. De ahí que Rosa María Aguilar traduzca el Περὶ εὐθυμίας (del que se testimonia hay una obra homónima primeriza de Demócrito y otra igual titulada de Panecio), llamado por los latinos *De tranquillitate animi* (del que hay una obra así titulada de Séneca), como “Sobre la paz del alma”. La razón es que al agregar el concepto de bueno (εὖ) al de tranquilidad (θυμία), se implica que la *pax* consiste en brindar justamente tranquilidad al ánimo de una manera activa y no solo pasiva. Por ello, dice Aguilar, otros autores han traducido este concepto al alemán como *Lebensfreude* y al italiano *serenità interiore*.

Lo anterior se confirma precisamente en las primeras líneas del *De tranquillitate animi*, puesto que pregunta, retóricamente, qué provecho tienen el dinero, la fama o el poder si no se está satisfecho con lo obtenido y, por el contrario, se busca algo. Por consiguiente, eso que se busca está ausente y resulta necesario para lograr dicha paz. Se pregunta inmediatamente: “¿Qué otra cosa más hay de ayuda que una razón acostumbrada cuidadosamente a retener con rapidez la parte pasional e irracional del alma cuando muchas veces intenta salir de sí, y no mirar con indiferencia sus escapadas y arrebatos por causa de lo que le

64 El concepto de bien moral puede contener otros aspectos. Puede implicarse en él, por ejemplo, a los oficios morales como son los oficios a la humanidad.

65 Hirzel, R., “Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας”, en: *Hermes*, xiv/3, (1879), p. 354.

falta?”.⁶⁶ En efecto, los bienes enumerados no resultan esenciales para satisfacer al alma, es decir, para que alcance su εὐθυμία. El bien faltante es de otra categoría y, sin duda, se refiere al bien moral u honesto, como lo llama la tradición. El bien honesto referido es una suerte de cualidad que se adquiere a través del hábito; solo así puede entenderse la metáfora de Plutarco sobre los perros feroces, que solo se amansan gracias a la voz de su amo, que es una voz familiar (habitual, diríamos nosotros); así las pasiones solo se amansan gracias al juicio ponderado de la razón, a la cual se han de acostumbrar.

Por lo mismo, la tranquilidad o paz del alma no se logra a través de la inactividad o ἀταραξία, pues es absurdo pedirle al hombre que sea ocioso o que solo se dedique a la vida contemplativa, si fuera el caso.⁶⁷ El hombre no puede hacer a un lado la vida activa, que es donde más claramente se aprecia la virtud moral (también se vislumbra en la vida contemplativa, pues hay oficios morales que se refieren a ella, a los cuales Plutarco no refiere siempre directamente). Tampoco dicha tranquilidad depende por entero de la fortuna pues, recordando a Platón, para quien la vida es como un juego de dados, hay que tomar con sensatez los números (o bienes) que son brindados sin dependencia del agente moral. Es la moderación, que depende del agente, la que proporciona la tranquilidad anhelada, sea si la fortuna es favorable o no: “La fortuna puede rodearse de enfermedad, quitarnos riquezas, calumniarnos ante el pueblo o el tirano, pero no puede hacer malo, cobarde, débil, innoble y envidioso al hombre bueno, varonil y magnánimo ni quitarle su dis-

66 Plutarco, *De tranq.*, 465b. “τί δὲ τοῦτ’ ἐστὶν ἄλλο ἢ λόγος εἰθισμένος καὶ μεμελετηκὸς τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τῆς ψυχῆς ἐξισταμένου πολλὰκις ἐπιλαμβάνεσθαι ταχὺ καὶ μὴ περιορᾶν ἀπορρέον καὶ καταφερόμενον ὑπὸ τῶν παρόντων”.

67 Empero, y aún con todo, nos parece que, desde otra perspectiva, tiene razón Morales Ortiz al concluir que, para Plutarco, “Es precisamente en esta ἡσυχία donde los conocimientos del intelecto, τὰ μαθήματα τοῦ νοῦ, son más divinos y la visión más clara”, Morales Ortiz, Alicia, “Plutarco y la serenidad. Notas al fragmento 143 Sandbach”, en: la misma *et al.* (ed.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, t. II, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, p. 677.

posición, cuya constante presencia es de mayor provecho para la vida que la del piloto frente al mar.”⁶⁸ Es, a final de cuentas, el bien moral el que permite mantener la paz del alma; es el bien que procura la prudencia, pues esta es la que busca los medios adecuados para acceder al fin honesto. La prudencia, a diferencia de la fortuna, sí depende del agente. Mas cuando se obra contra el bien honesto, cuando se es imprudente, la razón suscita en sí misma el arrepentimiento, muy bien tratado por los trágicos, en los cuales –sin duda– se apoya Plutarco para afirmar que la razón hace surgir en ella el arrepentimiento, puesto que el alma se remuerde en medio de la vergüenza y se castiga a sí misma.⁶⁹ Son dos momentos claramente diferenciados; el remordimiento es el primero de ellos, y consiste en la conciencia moral del mal realizado; el segundo, dependiente del remordimiento, consiste en desear no haber realizado la acción. Ahora bien, si la imprudencia es la fuente del vicio y si el vicio consiste en el hábito del mal moral, pero el bien del hombre consiste en el bien moral, en consecuencia, el vicio dispone al hombre a la infelicidad, pues carece del bien que le corresponde. Es lo que Plutarco asienta así en *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat*: “El vicio [...] acudiendo al alma la desgasta y la destruye y llena al hombre de tristeza, lamentaciones, irritación y arrepentimiento (ἡ δὲ κακία δίχα πάσης παρασκευῆς τῇ ψυχῇ συνελθοῦσα συνέτριψε καὶ κατέβαλε, λύπης ἐνέπλησε θρήνων βαρυθυμίας μεταμελείας τὸν ἄνθρωπον).”⁷⁰ El remordimiento llega a ser más violento que el fuego o el hierro, por lo cual el arrepentimiento, que puede seguirle, es doloroso. Todo esto tiene su origen, pues, en el vicio.

68 Plutarco, *De tranq.*, 475E-F. “καὶ γὰρ ἡ τύχη δύναται νόσφ περιβαλεῖν, ἀφελέσθαι χρήματα, διαβαλεῖν πρὸς δῆμον ἢ τύραννον κακὸν δὲ καὶ δειλὸν καὶ ταπεινόφρονα καὶ ἀγεννῆ καὶ φθονερὸν οὐ δύναται ποιῆσαι τὸν ἀγαθὸν καὶ ἀνδρώδη καὶ μεγαλόψυχον καὶ γενναῖον καὶ ἐλευθέριον οὐδὲ παρελῆσθαι τὴν διάθεσιν, ἥς ἀεὶ παρούσης, πλεόν ἢ κυβερνήτου πρὸς θάλατταν ὄφελος ἔστι πρὸς τὸν βίον.”

69 Cf. Plutarco, *De tranq.*, 476F-477A.

70 Plutarco, *An vit. ad infelicitatem*, 498D.

Que el remordimiento sea más violento que el fuego o el hierro se explica retomando la distinción peripatética entre materia y forma. Cada parte del hombre tiene sus propios males, siendo, para Plutarco, los males del alma o forma peores que los de la materia o cuerpo, como sostienen en bloque los platónicos medios. En efecto, es natural que el cuerpo adquiera males, como las enfermedades, pero es el alma la fuente o artífice de los males formales. La cura para enfermedad corporal se estudia en la medicina y, siguiendo esta metáfora, la cura para los males formales se encuentra en la ética. Por ello asegura en *Animine an corporis affectiones sint peiores* que: “Para la tranquilidad del alma el que sea curable el mal haciéndose a la vez más ligero y moderado (οὐ μικρὸν δὲ πρὸς εὐθυμίαν ὄφελος, ἂν ἰάσιμον ἢ τὸ χεῖρον καὶ κουφότερον καὶ ἄσφυκτον).”⁷¹ A diferencia de los males corporales, que pueden ser visibles, los males formales o anímicos son difíciles de detectar, incluso para el mismo paciente. Así, Demócrito se refiere a estos últimos como los que no afluyen desde fuera, sino que provienen de las fuentes subterráneas y autóctonas, cuyo origen es el vicio. Por ello: “Si enferma con las [enfermedades] del alma, ella misma no puede juzgar que padece, porque padece de aquello con lo que juzga (τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς συννοσῶν αὐτὸς οὐκ ἔχει κρίσιν ἐν οἷς πάσχει, πάσχει γὰρ ὃ κρίνει).”⁷² En efecto, puede darse que el agente moral, ignorando su estado “enfermo”, juzgue que su actuar es recto y moderado, cuando en realidad comete injusticia. Ignora que requiere de un remedio y, que por tanto, podría ser curado. A pesar de la tormenta que vive (al igual que las metáforas médicas, las náuticas son comunes entre los antiguos, como acontece en Plutarco), es más dura que la del cuerpo, no deja sujetar su razón turbada y enferma.

Hay algo más que Plutarco destaca con mucho tino y que tiene enormes aplicaciones. Se trata de la importancia de escudriñar en todo acon-

71 Plutarco, *Animine*, 500c.

72 Plutarco, *Animine*, 500E.

tecimiento el aspecto moral. Plutarco asegura que muchos, al escuchar la poesía o la historia, atienden más al aspecto estético. Evidentemente no tiene ningún mal hacer esto. Pero quien quiera profundizar en la moralidad, que es aquello hacia lo que se dirige todo lo demás, ha de prestar atención al aspecto moral de estas manifestaciones estéticas y escolares. Ciertamente, la poesía tiene una misión primordialmente estética, mientras que la historia tiene como objetivo el estudio del pasado humano; pero también pueden encerrar enseñanzas morales, enseñanzas que ayudan a moldear el carácter.⁷³ Hay más pistas de esta tesis en su texto *Quomodo adolescens poetas audire debeat*; en el texto *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* se limita a señalar su importancia moral. Más allá de esto, el griego escribe que: “Los que hacen más y mejores progresos [en la virtud] son capaces de sacar provecho no solo de los discursos sino también de los espectáculos y de las acciones todas, y de reunir lo apropiado y provechoso de ellos, como se cuenta de Esquilo y otros hombres semejantes.”⁷⁴ Efectivamente, en muchas partes pueden encontrarse elementos que ayudan a formar el carácter y, consecuentemente, la virtud. Gracias a que múltiples aspectos de la vida humana están inundados por la moralidad es que puede hallarse motivo de reflexión ética.

Finalmente, hay otro asunto sobre la virtud y el vicio moral que Plutarco destaca con mucha perspicacia y que con frecuencia se aprecia en la ética de la virtud. Se trata del asunto del símbolo o modelo, que tiene la característica de despertar el amor en el agente, pues este último lo aprecia como causa ejemplar. Plutarco considera que el amor es una pasión, pero ello no carcome en nada la tesis central. Sus palabras son estas:

73 Cf. Penalva, José, “La forja del hombre en Plutarco”, en: *Educación XXI*, No. 10, (2007), pp. 215-238. Sobre la amplia panorámica pedagógica de Plutarco, cf. Xenophon, Sophia, *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2016, 276 pp.

74 Plutarco, *In vir. profec.*, 79D-E “Ἀλλ’ οἱ γε μᾶλλον ἔτι προκόπτοντες οὐκ ἀπὸ λόγων μόνον ἀλλὰ καὶ θεαμάτων καὶ πραγμάτων πάντων ὠφελεῖσθαι [79e] δύνανται καὶ συνάγειν τὸ οἰκεῖον καὶ χρήσιμον, οἷα καὶ περὶ Αἰσχύλου λέγουσι καὶ περὶ ἄλλων ὁμοίων”.

También esta pasión es propia de un progreso verdadero, amar y querer la conducta de aquellos cuyas obras intentamos emular, y procurar hacernos iguales a ellos con un afecto que les confiera un honor elogioso (Καὶ γὰρ τοῦτο προκοπῆς ἀληθοῦς ἰδίον ἐστὶ πάθος, ὧν ζηλοῦμεν τὰ ἔργα τὴν διάθεσιν φιλεῖν καὶ ἀγαπᾶν καὶ μετ' εὐνοίας ἀεὶ τιμὴν εὐφημον ἀποδιδούσης ἐξομοιοῦσθαι).⁷⁵

Esta afirmación tiene una doble función. La primera es concretar o plasmar la ética de la virtud, que a veces ha sido calificada como sumamente abstracta; Plutarco da a entender que la virtud puede verse concretada o encarnada en el virtuoso, que se erige como modelo de actuar y, así, como modelo de vida. El virtuoso es un modelo que automáticamente pide seguir haciendo –en cierto modo– equivalentes la ética de la virtud y la ética del seguimiento. Mas no se trata de un seguimiento ciego, sino de uno fincado en el conocimiento de la virtud, que tiene la capacidad de despertar el amor en el agente o seguidor. La segunda función consiste en destacar precisamente el amor. La tendencia hacia algo puede llamarse, ciertamente, amor y aunque puede ser irracional en el caso de los brutos, y en el del hombre en ciertos casos, hay efectivamente también un amor intelectual. Este amor intelectual ya no es estrictamente pasional, pues la idea de pasión encierra lo que no es controlado, sino que brota o emerge. El amor puede ser racionalizado cuando la libertad de la voluntad es capaz de moderar el amor de acuerdo con lo conocido. En este caso lo conocido es el virtuoso, o la virtud a través del virtuoso, y este último ha de amarse moralmente de acuerdo con lo que es. Sin embargo, lo importante es destacar que en todo momento la voluntad mantiene una cierta autonomía, llamada libertad, para amar al símbolo de la virtud. Y es que, en último análisis, el virtuoso es modelo en cuanto es un prototipo de cómo debe amarse al ser en general, pues lo que se admira del virtuoso es la manera en que distribuye su amor hacia los entes. Esta distribución del amor, que

75 Plutarco, *In vir. profec.*, 84D.

se concreta en actos externos, es lo que lo convierte justamente en símbolo moral, en prototipo de bondad moral, en virtuoso.

En síntesis, el virtuoso es el icono, es el “hombre bueno” que reanima a los que quieren progresar en la virtud, los mantiene íntegros y les sirve de guía para su actuar y, más profundamente, tiene la función de transformar la voluntad del seguidor. La imagen que utiliza Plutarco es la siguiente: “Admirando y amando su figura, su paso, su mirada y su sonrisa, seamos capaces de unirnos y fundirnos a nosotros mismos con él (σχῆμα καὶ βάδισμα καὶ βλέμμα καὶ μειδίαμα θαυμάζοντες αὐτοῦ καὶ ἀγαπῶντες οἷον συναρμόττειν καὶ συγκολλᾶν ἑαυτοὺς ὧμεν πρόθυμοι).”⁷⁶ El símbolo pone atención en los detalles, pues es a partir de ellos que se construye como virtuoso; las partes constituyen al todo, lo cual se traduce en las acciones que constituyen al virtuoso, quien tiene la paciencia y prudencia para colocar cada cosa en su lugar, por pequeña que sea. Los consejos de Plutarco, nos parece, delinean el icono del prudente. Se trata de alguien que incorpora la *proportio*, la erige como estandarte de sus actos y de su vida entera. Y es que el prudente es aquel que sabe justamente cómo distribuir el amor hacia las cosas de acuerdo con lo que son. De acuerdo con el ser de cada ente es que este último debe ser amado por el agente moral. Este amor se ve reflejado en las acciones externas del agente, que puede volverse, con ellas, y debido a la estima primaria en donde se encierra la esencia de la moralidad, en un hombre virtuoso y, por tanto, digno de ser seguido como prototipo o símbolo moral.

III.5. CONCLUSIÓN

Como se ha visto, Plutarco se reconoce por sus destacadas habilidades para la sistematización de la filosofía platónica de su tiempo, a la que agrega, de manera armónica, elementos de otras filosofías, como la aristotélica y la estoica, y a la precursora de todas ellas, el pitagorismo (en

⁷⁶ Plutarco, *In vir. profec.*, 84E.

este sentido, es también un excelente representante del neo-pitagorismo antiguo). Resulta muy ilustrativo en relación con los problemas morales y, entre ellos, al problema del cambio de condición entre virtuoso y vicioso. Según él, no es razonable aceptar que, de un momento a otro, el hombre o agente moral cambie repentinamente su condición de virtuoso a vicioso o viceversa, sino que parece ser algo progresivo. Sin embargo, es posible considerar que hay casos excepcionales. Ciertamente es posible lo que afirman los estoicos, el cambio repentino es una consecuencia de la transformación radical de la voluntad. Puede darse el caso de que –de incontinente– el hombre se transforme por convencimiento súbito en continente. Tal vez *ut in pluribus* sucede lo que asegura Plutarco, pero también debe tenerse presente que esta transformación puede darse en casos especiales, es la transformación de la voluntad.

Los consejos que brinda Plutarco delinean un modelo del virtuoso, es decir, un icono o símbolo de virtud. Se trata, efectivamente, del paradigma del hombre prudente, pues aplica con buen tino las otras virtudes. El prudente debe, en primer lugar, evitar males tanto pasionales como intelectuales, entre los que se cuentan la envidia, los celos y la intención de dañar a los demás tanto con las palabras como con los actos. En segundo lugar, el prudente ha de mirar hacia sí mismo, realizar un autoanálisis antes que sobre los otros, tal como se establece en Grecia, al menos, desde las enseñanzas del oráculo de Delfos y de Sócrates. Además, se aprecia que quien quiere progresar en la virtud encuentra que la moralidad invade casi todas las esferas de la actividad humana y, en todas ellas, encuentra enseñanzas que le permiten progresar en la virtud moral. El valor del hombre bueno se halla concretado en la virtud y este último todavía más en el icono o símbolo de virtud. Sin embargo, la virtud puede comprenderse intelectualmente, es decir, se puede argumentar en favor de ella, pero no hay un divorcio irreconciliable entre lo amado y lo conocido, entre lo querido y lo argumentado. Asimismo, el camino que transita de la filosofía del hombre a la ética en Plutarco es más que sugerente. Ciertamente sigue a otros grandes, como

Platón y Aristóteles, para la conformación de su antropología y ética, pero lo hace con un estilo que invita a la reflexión y meditación sobre estos temas que, no son solo retórica sino que realmente son fundamentales. Buena parte de la producción de Plutarco gira en torno a la moral, por lo que es célebre, entre los grandes, por sus *moralia*.

IV. LA ÉTICA DE ALCÍNOO

IV.1. INTRODUCCIÓN

SE CONSIDERA A ALCÍNOO como una de las figuras más representativas del medioplatonismo.¹ Atenas, luego de su caída frente al floreciente imperio romano y de la quema de los edificios de la Academia, a cargo de Silas, deja de albergar al centro más importante de la filosofía platónica. Este centro se traslada a Alejandría, en Egipto, punto central de la cultura y –por supuesto– de la filosofía de aquellos tiempos. Muchos representantes de las escuelas griegas pasaron a formar parte del círculo intelectual de Alejandría y no deja de ser considerable el número de cultivadores del pensamiento de Platón que, sin alcanzar todavía las síntesis geniales de Plotino y Proclo, mantienen –sin embargo– viva la filosofía del maestro ateniense. A estos últimos se les denomina medio-platónicos, pues están a medio camino entre Platón y Plotino. Sus características principales parecen ser las siguientes: la recuperación de la “segunda navegación”, en términos platónicos, luego del auge del pansomatismo que se halla en las escuelas epicúrea y estoica; la reapro-

1 Que Alcínoo sea una corrupción de Alcínoo ha sido una tesis defendida desde finales del siglo XIX, cf. Freudenthal, Jacob, “Der Platoniker Alcinoos und der falsche Alkinoos”, en: *Hellenische Studien*, III, (1869), pp. 241-327. Para la polémica contemporánea, cf. Mazzarelli, Claudio, “L'autore del *Didaskalikòs* l'Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Alcínoo?”, en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 72/4, (1980), pp. 606-639. En efecto, hay autores que lo denominan Alcínoo, sobre todo por influencia de Whittaker y Dillon, cf. Whittaker, John, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Les Belles Lettres, París, 1990, 213 pp.; Dillon, John, *Alcinoos. The Handbook of Platonism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, 270 pp. Después de reflexionarlo por un tiempo, me ha parecido contundente la argumentación de Whittaker, quien halla el siguiente título en el *pinax*: “Ἀλκινῶδου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων”, *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, pp. vii-xiii. Aunque he seguido para este trabajo la edición italiana de Bompiani, existe traducción castellana de la obra de Alcínoo: Tomás García, Jorge, *Alcínoo y la tradición platónica en el siglo II d.C.*, Signifer, Salamanca (España), 181 pp.

piación de la teoría de las Ideas; la recuperación decidida del *Timeo*, considerado pieza clave para interpretar toda la filosofía del maestro, pues es estimada su síntesis final; el relieve de la doctrina de los Demonios, que son intermediarios entre el hombre y los dioses (como puede verse, por ejemplo, en Plutarco o Apuleyo); y el primado de la reflexión ética por encima de otras ramas de la filosofía, lo cual es característico de todo el periodo helenístico.²

Es de suma importancia la recuperación de la “segunda navegación” platónica, pues el pansomatismo, esto es, el materialismo que había reinado en la reflexión filosófica, es combatido por los medioplatónicos. En efecto, como bien consigna Battista Mondin:

El medioplatonismo se desarrolla en Alejandría en vez de en Atenas no solo a causa de la clausura de la Academia ateniense, luego de la conquista de los romanos, y por la emigración a Egipto de muchos de sus representantes, sino también, y sobre todo, gracias al clima cultural alejandrino, particularmente propicio para un regreso a las posiciones metafísicas de Platón. En efecto, en Alejandría, antes que en cualquier otro lado, el fuerte sentido religioso y las instancias místicas, tal vez por influjo de la cultura oriental, llevaron a la recuperación de la dimensión de lo incorpóreo y la trascendencia que las grandes filosofías helenísticas habían perdido. Sucesivamente de Alejandría, el medioplatonismo se difundió en Occidente, donde floreció sobre todo en el siglo II d. C.³

Además de Plutarco y Apuleyo, Alcínoo parece ser el representante filosófico del medioplatonismo más destacable. De los escritos de Alcínoo se posee el *Prologo* y, a partir del siglo XIX, por obra de Freudenthal, se le atribuye el *Didaskaliko*, que es un verdadero compendio introducto-

2 Cf. Buganza, Jacob, *Rasgos de los sistemas éticos del periodo helenístico*, en edición.

3 Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, esp, Boloña, 1998, p. 495.

rio, o un manual si se quiere, de la filosofía de Platón. Es precisamente esta obra la que debe tenerse en cuenta para penetrar en la filosofía medioplatónica de Alcínoo.

IV.2. APUNTES SOBRE LA METAFÍSICA MADIOPLATÓNICA DE ALCÍNOO

La recuperación de la “segunda navegación” de Platón es, en definitiva, la ganancia que representa el medioplatonismo en relación al materialismo representado, sobre todo, por el epicureísmo y el estoicismo. Como bien apunta nuevamente Mondin:

Los medioplatónicos, con la recuperación de la *segunda navegación* y, por tanto, de la trascendencia, de la esfera ideal, del mundo del *espíritu*, son quienes hacen resurgir el estudio de la metafísica en el mundo pagano, cumpliendo una operación análoga a la de Filón de Alejandría, un autor bien conocido para ellos, como resulta sobre todo por los escritos de Alcínoo, Plutarco y Apuleyo. Luego de la recaída en la *física* de la que habían sido víctimas los estoicos y epicúreos, pero también la Segunda Academia –los medioplatónicos– reencontraron la vía metafísica. Esto se vuelve posible oponiendo una refutación categórica al pansomatismo de los estoicos y el tosco materialismo de los epicúreos, y realizando una nueva concepción de Dios y de lo divino.⁴

Justamente Alcínoo efectúa esta vuelta de tuerca y prepara el camino para lo que, poco después, se conoce como neoplatonismo, tan influyente en el mundo occidental, y cuyas cumbres no son otros que Plotino y Proclo. Pero también es muy influyente entre los filósofos cristianos, es el caso de Justino y Clemente alejandrino, quienes a la postre consideran que son los herederos legítimos tanto de las enseñanzas de Platón

4 *Ibid.*, pp. 499-500.

en relación al Demiurgo y las Ideas como de las enseñanzas medioplatónicas sobre Dios y la Primera Inteligencia.

El filósofo, para Alcínoo, es quien está en búsqueda de la verdad, es decir, que busca acogerla, pues lo que hace la filosofía es conducir hacia el conocimiento de la esencia inteligible (τῆς νοητῆς οὐσίας). Pero también tiene un cierto carácter el filósofo, y este es el ser temperante (σώφρονα εἶναι), lo cual entiende en el sentido de que no es atraído por los placeres (θαυμάζοι ἄν τὰς ἡδονάς), sino por el conocimiento de las cosas que son (τὰ ὄντα)⁵ y por la justicia (πρὸς δικαιοσύνην),⁶ lo cual converge precisamente en lo que llama Platón la virtud, que por homonimia estriba en ser “σωφροσυνή τε καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη”.⁷ El medioplatonismo, en boca de nuestro autor, recupera la distinción entre la vida activa y la contemplativa, siendo esta última la actividad del intelecto que piensa las realidades inteligibles (“ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά”),⁸ mientras que la praxis es la actividad del alma racional que se lleva a cabo mediante el cuerpo. La contemplación, como dicen las metafísicas de Platón y Aristóteles, tiene por objeto lo divino y los pensamientos de lo divino (“τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θείου”), y al alma que efectúa esta actividad se le denomina feliz y su condición es lo que la tradición ha denominado con el término φρόνησις, y no es otra cosa, dice Alcínoo, que “asemejarse a lo divino (πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως)”.⁹ Esta semejanza radica en que Dios es absolutamente autárquico, y el hombre que se encamina a la vida contemplativa se asemeja a Dios en cuanto que esta θεωρία ἐνέργεια depende de uno mismo, por lo que se vive de la manera más autónoma, soberana y libre posible. No cabe duda, como hace resaltar Moraux, que hay una cierta preeminencia de vida contemplativa en la apuesta de

5 Cf. Alcínoo, *Didaskalikòs*, I, 1.

6 Cf., *ibid.*, I, 2.

7 *Ibid.*, I, 3.

8 Cf. Witt, Reginald E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, 2013, pp. 8ss (el original de este libro data de 1937).

9 Alcínoo, *Didaskalikòs*, II, 2.

Alcínoo, frente a quienes asumen que la preeminencia es activa o una mezcla de ambos tipos de vida, esto es, de la σύνθετος βίος.¹⁰

Las ideas de Alcínoo resultan muy interesantes, pues hace ver que el filósofo es genuinamente aquel que dirige su actividad teórica hacia Dios y las Ideas divinas. A semeja a la impresionante revolución de Filón de Alejandría, quien es el primero, al parecer, en afirmar que las Ideas de Platón no están al margen de Dios, como si fueran independientes de Él, sino que son suyas propias,¹¹ y si la naturaleza de Dios es la inmutabilidad, de igual manera sus ideas lo son, por lo cual la filosofía se interesa en ellas y no en las cosas mutables. Igualmente, hace ver que la filosofía tiene una vocación teórica y no tanto práctica de manera directa. Esto no quiere decir que la filosofía no se interese por la práctica, sino que lo hace desde el punto de vista teórico. Como se verá más adelante, la ética es, para Alcínoo teoría de las costumbres. Pero resulta ser más fundamental la parte teórica de la filosofía, cuya tripartición en teología, física y matemática destaca Alcínoo, y que recuerdan a la división de cuño aristotélico; pero también destaca la dialéctica, que es lo que se entiende hoy por la lógica y la teoría del conocimiento (el κριτηρίος), que es una teoría del juicio,¹² que en último análisis es la facultad para juzgar, la razón, objeto de la dialéctica en Platón. La razón puede versar sobre las cosas verdaderas y las verosímiles (en Dios esto último sería imposible, pues su pensamiento está alineado a la verdad y viceversa). Alcínoo apunta algo más a propósito de esto, pues afirma que la razón que se dirige a lo verosímil puede ser de dos tipos, a saber: una concerniente a las realidades inteligibles y otra a las sensibles (“ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά”). La razón que se dirige a las inteligibles adquiere certeza, pues es “razón científica”, mientras que si

10 Cf. Moraux, Paul, *L'aristotelismo presso i greci* (traducción de Vincenzo Cicero), t. II, Vita e Pensiero, Milán, 2000, p. 22.

11 Cf. Loenen, J. H., “Albinus Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation”, en: *Mnemosyne*, x/1, (1957), pp. 43ss.

12 Cf. Schrenk, Lawrence, “Faculties of Judgment in the *Didaskalikòs*”, en: *Mnemosyne*, XLIV/3-4, (1991), pp. 347-363.

la razón se dirige a las sensibles se vuelve “razón conjetural”, que es lo que Platón signa como “opinión”.

Lo que se deriva de estos planteamientos es de gran resonancia, y es que la intelección o νόησις, actividad del intelecto, tiene por objeto los “inteligibles primeros” (πρῶτα νοητά), pero estos inteligibles son, a su vez, de dos tipos, unos que preceden a la existencia del alma en este cuerpo y los otros son los que siguen al ingreso del alma en este cuerpo. Estas intelecciones primeras que preceden a la inserción del alma en el cuerpo se vinculan, nos parece, a las Ideas de la mente de Dios, y sobre ellas hay certeza absoluta, y son las que Platón llama, según interpreta Alcínoo, “ciencia simple” (ἐπιστήμη ἀπλή), “ala del alma” (πτέρωμα ψυχῆς) y, a veces, “memoria” (μνήμη).¹³ Pero estas Ideas en la mente de Dios no son las únicas, sino que hay también inteligibles segundos. Así lo plasma Alcínoo:

Así como entre los inteligibles algunos son primeros, como las Ideas, y otros segundos, como las formas inherentes a la materia, que de la materia son inseparables, también la intelección será de dos tipos: la de los inteligibles primeros y la de los inteligibles segundos (ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὅλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὅλης, καὶ νόησις ἔσται διττή, ἡ μὲν τῶν πρώτων, ἡ δὲ τῶν δευτέρων).¹⁴

Hay aquí un singular acuerdo entre las metafísicas de Platón y Aristóteles que no es posible soslayar. Los inteligibles primeros son, entonces, las Ideas mismas, mientras que los inteligibles segundos se hallan irremediablemente unidos a la materia, como pide la escuela peripatética en torno a los universales. Pero el intelecto, en su acto noético, lo que apresa primeramente, y casi por “intuición” (περιλήψει), son esas Ideas fundamentales. El mundo inteligible es el mundo primero, puesto que

13 Alcínoo, *Didaskalikòs*, iv, 6.

14 *Ibid.*, iv, 7.

es simple, mientras que el mundo sensible es segundo, pues es compuesto: el mundo inteligible es juzgado por la intelección junto a la razón (“κρίνει νόησις μετὰ λόγου”), mientras que el sensible es juzgado por la razón conjetural junto a la sensación (“τὸν δὲ αἰσθητὸν ὁ δοξαστικός λόγος”).¹⁵

El mundo sensible está conformado por materia y forma, siendo la materia originaria cualquier cosa en potencia, mas requiere de la forma para estructurarse, como dice el peripatetismo. La materia, pues, tiene carácter de principio.¹⁶ Pero son principios también la forma y Dios, por lo que tiene razón Moreaux al decir que tres son, en suma, los principios para Alcínoo.¹⁷ La forma es la Idea, que es paradigmática; y Dios es “padre y causa de todas las cosas (τὴν τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ)”.¹⁸ En relación a Dios, la Idea es su propia intelección

15 *Ibid.*, iv, 8.

16 Cf. Vimercati, Emmanuele, “La materia nel *Didaskalikòs* di Alcinoos”, en: Napolitano Valditara, Linda (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, 2007, pp. 431-456.

17 Cf. Moraux, Paul, *op. cit.*, p. 31.

18 Alcínoo, *Didaskalikòs*, ix, 1. Quien causa el cosmos es llamado Demiurgo, a la usanza platónica, como se enseña en el *Timeo*, cf. *Didaskalikòs*, xii, 1. Y en relación al alma del mundo, doctrina difundida sobre todo por los neoplatónicos, Alcínoo enseña lo siguiente: “Cuando Platón dice que el cosmos es generado (γενητόν), esto no se entiende en el sentido de que hubo un tiempo en el que el cosmos no existía, sino, más bien, en el sentido de que el cosmos está en perenne devenir y revela una causa más originaria de su misma existencia. También el alma del cosmos, que es eterna, Dios no la produce, sino que le dona el orden; se podría decir que la produce en el sentido de que la despierta, dirigiendo a sí el intelecto del alma y al alma misma, como sacándola de un profundo letargo o un sueño, a fin de que, fijando su mirada en los inteligibles, ella aprese las Ideas y las formas, por deseo de los pensamientos de Dios”, *Didaskalikòs*, xiv, 3. Finalmente, hay otros demonios o dioses generados para cada uno de los elementos; algunos son visibles y otros no, y estos rigen en el mundo sublunar y sobre la tierra. Pero Dios, al ser causa de todo, mantiene la cohesión fundamental, cf. *Didaskalikòs*, xv, 1-2. Ahora bien, sobre esta interpretación del *Timeo* de Platón, Alcínoo parece inclinarse por la interpretación eternalista, esto es, que el cosmos es eterno para Platón, tomando el γενητόν en un sentido meramente metafórico y no literal, cf. Petrucci, Federico, “Letteralismo e cosmogénesis eternalista nel medioplatonismo: il caso di Alcinoos *Didaskalikòs* xiv 169, 32-35”, en: *Antiquorum Philosophia. An International Journal*, ix, (2015), pp. 111-126. El mismo autor explica, en otro trabajo, por qué Platón, en el *Timeo*, aun sosteniendo una posición eternalista, se expresa en términos temporalistas, cf. Petrucci, Federico, “Il principio διδασκαλίας χάριν nel medioplatonismo: breve sto-

(νόησις); en relación al hombre es “inteligible primero” (νοητὸν πῶρτον), como se había dicho. Pero con relación a la materia es “medida” (μέτρον), en relación al mundo sensible es “paradigma” (παράδειγμα) y en relación a sí es “sustancia” (οὐσία). La Idea es el paradigma eterno de las cosas “κατὰ φύσιν”. Esta última fórmula es muy importante, pues Alcínoo piensa que la mayor parte de los platónicos estiman que no existen paradigmas de lo que es contra la naturaleza, como la fiebre, ni de las cosas que son hechas mediante el arte o técnica, como el escudo o la lira, ni de los individuos, como Sócrates o Platón; pero tampoco de las cosas vulgares, como la suciedad, ni de lo que es relativo, como lo mayor y lo menor. Ahora bien, que las Ideas existan se prueba así: “Que Dios sea un intelecto o una entidad pensante, es porque está dotado de pensamientos, y estos son eternos e inmutables; si es así, las Ideas existen (Εἴτε γὰρ νοῦς θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῷ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα• εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι).”¹⁹ La materia no es medida, sino que adquiere su medida de algo más, a saber, de la forma; por tanto, siendo las Ideas la forma, la “medida inmaterial”, se sigue que existen. Pero, entonces, ¿cómo es que hay ideas como mayor y menor, suciedad, etcétera? La respuesta es que el hombre piensa mixtamente, es decir, haciendo uso de los inteligibles y también de los sensibles. Pero la divinidad no razona sirviéndose de las impresiones sensibles, como los hombres. Haciendo uso de las distinciones aristotélicas del *De anima*, Alcínoo asienta que:

Puesto que el intelecto es lo mejor del alma, y en relación al intelecto en potencia es mejor el que es en acto que piensa contemporánea y eternamente todas las cosas, y más bello que esto es su causa y lo que puede existir por encima de esta realidad, este es el Primer Dios, que es causa de la actividad del intelecto de todo el cielo (Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων,

ria di un dibattito filosofico”, en: Nattali, C et al. (eds.), *Studi sul Neoplatonismo e il Neoplatonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019, pp. 15-42.

19 Alcínoo, *Didaskalikòs*, ix, 3.

νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεί, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἄν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἄν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ).²⁰

Aunque el primer Dios permanece inmóvil, mueve como el sol, piensa Alcínoo, es decir, como objeto de deseo, como la luz sobre la vista, y de igual manera Dios, Intellecto primero, mueve al intelecto de todo el cielo, el cual, a su vez, como apunta de nuevo Moreaux, es causa del nacer y perecer en el mundo sublunar.²¹ El Primer Dios es el pensamiento del pensamiento, que no es otra cosa para el medioplatonismo que la Idea misma, sin mezcla con la materia, contrariamente a lo que sucede con las escuelas epicúrea y estoica.²² A este procedimiento se le ha denominado *afairético* (es decir, “método *afairético*”, compartido también por Clemente alejandrino), pues permite pensar en un Dios que es, en sí mismo, Pensamiento.²³ Dios es, además, perfecto en sí

20 *Ibid.*, x, 2.

21 Cf. Moraux, Paul, *op. cit.*, p. 37.

22 “Si Dios fuera cuerpo, estaría constituido por materia y, entonces, sería fuego, agua, tierra o aire, o un derivado de ellas. Pero ninguno de estos elementos tiene función de principio. En fin, si estuviera constituido por materia, Dios sería posterior a la materia. Pero, como todo esto es absurdo, es necesario considerarlo incorpóreo”, Alcínoo, *Didaskalikòs*, x, 8.

23 Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía* (traducción de Javier Palacio), Siruela, Madrid, 2006, p. 195. Un poco antes ha escrito el mismo Hadot: “En los primeros siglos de nuestra era algunos autores paganos (Alcínoo, Celso, Máximo de Tiro, Apuleyo) y cristianos (Clemente de Alejandría) desarrollan diversos sistemas teológicos que integran el método *afairético*. Alcínoo, por ejemplo, establece cuatro vías por las cuales el espíritu humano puede elevarse hasta Dios, es decir, según sus palabras hasta esa realidad que no puede aprehenderse más que por el intelecto que es por completo inmaterial. Estas cuatro vías son las del método afirmativo (que atribuye a Dios predicados positivos), el método analógico (que por ejemplo compara a Dios con el sol), el método trascendental (que desde una cualidad visible se eleva a su idea) y, por último, el método negativo (que dice de Dios aquello que no es). El hecho mismo de que existan cuatro vías de acceso a lo Divino sirve para poner de manifiesto que el método negativo no debe comprenderse aquí como reconocimiento de un Incognoscible absoluto. Por el contrario, tal como hemos dado a entender al referirnos al método abstracto, se trata de un método riguroso, analítico e intuitivo, que permite pasar del conocimiento sensible al conocimiento intelectual. Alcínoo y Clemente de Alejandría recurren por lo demás al

mismo, es decir, es perfecta sustancia, perfecta verdad, perfecta bondad, perfecta proporción, etcétera. Para Alcínoo, Dios es el Bien, y es quien hace buenas todas las cosas, de acuerdo con la posibilidad de la esencia de cada una de ellas, pues es causa; es la Belleza, pues es la realidad perfecta y proporcionada; es Verdad, pues es el principio de toda verdad, así como “el Sol es principio de toda luz”; es Padre, pues causa a todas las cosas. El Primer Dios ha llenado todas las cosas de acuerdo con su voluntad, y bajo ella ha ordenado todo el cosmos.²⁴ Al Dios primero y sus cualidades (que son una y la misma cosa) se les conoce por abstracción, por analogía, o bien por la navegación metafísica, como la indicada por el *Banquete* de Platón:²⁵ contemplando primero los cuer-

recurso platónico del método afairético. Puede accederse a Dios de la misma manera en que se accede al área, haciendo abstracción de la profundidad, o que se accede a la línea, haciendo abstracción de la anchura, o que se accede al punto, haciendo abstracción de la extensión, o que se accede, según apunta Clemente, a la mónada, suprimiendo su posición espacial”, p. 193.

24 Cf. Alcínoo, *Didaskalikòs*, x, 3. Este capítulo ha sido objeto de numerosos debates, pero los sintetiza: Donini, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianisms, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011, pp. 423-436.

25 “Es preciso en efecto –dijo– que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación, debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de estas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente”, Platón, *Banquete*, 201a-e.

pos bellos, por ejemplo, alcanzando así la belleza del alma, luego la belleza de la actividad del alma y de las leyes, para llegar al vasto mar de lo bello, luego de lo cual se concibe el Bien en sí, lo primero amable y apetecible, cuya radiación luminosa es superior a las fuerzas del hombre; así, “junto al Bien se apresura también a Dios, por vía de su excelencia en el ámbito de lo que tiene valor (τούτῳ δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχήν)”.²⁶

IV.3. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE ALCÍNOO

Las criaturas vivientes que habitan sobre la tierra han sido generadas por los dioses, que son, según expresión de Alcínoo, hijos de Dios, y no por Él mismo, pues de lo contrario serían inmortales. Los dioses utilizan la materia primordial y le otorgan la figura humana, en el caso de los hombres; pero esto no es suficiente para generar al hombre: este último requiere del alma, que es enviada por Dios, de manera que hay igual número de almas humanas que de astros, pues las coloca por debajo de ellas, como rigiéndolas por el destino. Además, dio a los cuerpos humanos las sensaciones, al igual que a los demás vivientes, así como las pasiones: el dolor y el placer, el miedo y la cólera. Las almas que fueran capaces de dominar (κρατήσασθαι) a las pasiones, vivirían según justicia y regresarían al astro correspondiente. Los que no lograran vivir según justicia volverían a vivir como mujeres, luego como animales, etcétera. Así, pues, las almas humanas tienen como trabajo el dominar las pasiones.²⁷ Y es que el alma humana, que tiene carácter inmortal, tiene por cometido

²⁶ Alcínoo, *Didaskalikòs*, x, 6.

²⁷ Cf., *ibid.*, xvi, 2. La definición de pasión se encuentra más adelante en el tratado de Alcínoo. En efecto, afirma que “una pasión es un movimiento irracional del alma en relación a lo que parece un mal o a lo que parece un bien (Ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ’ ἀγαθῷ)”, xxxii, 1. Por “movimiento irracional” se entiende que no son juicios ni opiniones, sino precisamente movimientos de la parte irracional del alma relacionada necesariamente con un bien o mal, sea este aparente o no. El juicio puede llegar a rectificar o no a estos movimientos, como dice el propio Alcínoo.

dominar a las demás partes de la naturaleza humana que, por contraposición, son mortales (esto es, el cuerpo, que es vehículo del alma), colocándose en la cabeza humana; la parte irascible está situada en el corazón y la concupiscible entre el ombligo y el diafragma. Así pues, las partes del alma son tres, de acuerdo con las facultades que les corresponden, y son lo que comúnmente se denomina partes racional y pasional.²⁸ Las partes pasional y racional están separadas; por ende, son diferentes. La parte racional tiene por objeto lo inteligible, mientras que la pasional tiene por objeto lo doloroso y placentero, que son las pasiones fundamentales o primarias.²⁹ Además, la parte racional se cultiva mediante la enseñanza, y la pasional a través del ejercicio y el hábito.

El alma humana, como se dijo, es inmortal, y en esto Alcínoo sigue sin duda la enseñanza de Platón. Todo aquello que está asociado al alma está vivo, pero lo que está vivo no admite la muerte; por ende, el alma es inmortal. Se trata de una sustancia incorpórea, inmutable en su esencia, inteligible, invisible, características distintas al cuerpo, que es sensible, visible, divisible, compuesto y de formas múltiples. Así es como esta antropología explica que cuando el cuerpo actúa sobre el alma esta última queda aturdida, como “embriagada”; y cuando el alma se ocupa de lo inteligible, esta permanece en calma y paz. Y es que la naturaleza del alma es semejante a la naturaleza de lo inteligible, por lo que es indivisible e indestructible. Pero hay otra prueba platónica para demostrar

28 Aunque Alcínoo subraya que se trata de tres partes, en su exposición subsume la irascible y la concupiscible en la irracional, sin más, *cf.* Finamore, John, “The Tripartite Soul in Middle Platonism”, en: el mismo y Berchman, Robert (eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*, Academia Verlag, 2010, p. 109.

29 *Cf.* Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxxii, 2. Hay otra división de las pasiones, a saber, entre las que son concordes con la naturaleza y las que no. Las que son conforme a la naturaleza son el placer, el dolor, la ira, la piedad y la vergüenza, pues es propio del hombre probar placer y dolor en relación a los objetos buenos y malos, mientras que la ira es necesaria para defenderse de los enemigos y para castigarlos, la piedad es propia del sentido de humanidad y la vergüenza nos ayuda a alejarnos de los comportamientos inmorales. Las pasiones que no son concordes brotan de la perversión o de las malas costumbres, como el escarnio o mofa, el alegrarse por el mal del otro, la misantropía, etcétera.

la inmortalidad del alma, a saber, la ἀνάμνησις. En efecto, si aprender es recordar (“μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσίν”), entonces el alma es inmortal. El aprendizaje, si es la reminiscencia de cosas ya conocidas, y no consiste esto sino en pensar los universales a partir de los particulares, ¿cómo es que se podrían alcanzar si los particulares son infinitos? Excitados por algunas entidades particulares, recordamos las cosas conocidas precedentemente, las cuales se olvidan con la encarnación del alma en el cuerpo.³⁰ Asimismo, y como otro argumento muy de raigambre platónico también, se dice que el alma humana, al ser principio del movimiento, no puede dejar de moverse y siendo el movimiento de uno mismo el concepto de vida, se sigue que es inmortal.

Además, Alcínoo sigue la doctrina antropológica de que el hombre es libre y depende de él mismo el que se sigan unas u otras consecuencias. Aunque Platón no niegue el destino, no acepta la predestinación, pues no solo los individuos son infinitos, sino todo lo que sucede a cada uno de ellos. Así pues, “el hecho de actuar o no actuar depende de ella; no es fruto de la coerción, sino que las consecuencias de su actuar se cumplirán en conformidad con el destino (Ἀδέσποτον οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ’ αὐτῇ μὲν τὸ πράξει ἢ μή• καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ’ εἰμαρμένην συντελεσθήσεται)”.³¹ De acuerdo con Moreaux, que Alcínoo sostenga la libertad humana es una reminiscencia aristotélica, esto es, su noción de δυνάτον, lo posible, se debe entender con el trasfondo de la filosofía de Aristóteles.³² Para ejemplificar su punto, Alcínoo recuerda el rapto de Elena efectuado por París; el rapto depende de él, pero este acto causa necesariamente que los griegos vayan a la guerra a causa de Elena. Lo que Alcínoo llama “la naturaleza de lo posible” (τοῦ δυνατοῦ φύσις) está a medio camino entre lo

30 Cf. Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxv, 3.

31 *Ibid.*, xxvi, 1.

32 Cf. Moraux, Paul, *op. cit.*, pp. 45-46. No han de confundirse lo posible (τὸ δυνάτον) con lo potencial (τὸ δυνάμει), pues lo primero es más amplio ontológicamente que lo segundo.

verdadero y lo falso (“μεταξὺ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους”³³). Lo que depende del agente fluctúa precisamente en esa dimensión de lo posible; pero una vez que el agente se determina mediante la elección, pertenece a la acción y a la naturaleza de lo verdadero. Así, en términos peripatéticos, cualquier niño, por ejemplo, está en potencia de ser artesano, es decir, fluctúa en la naturaleza de lo posible; si se determina hacia dicha actividad, entonces se dirá que es verdadero; si no, que es falso, pero la falsedad siempre se dice con relación a lo verdadero.

IV.4. LA ÉTICA MEDIOPLATÓNICA DE ALCÍNOO

Alcínoo distingue, como se hace a la usanza platónico-aristotélica, en el ámbito práctico, tres sectores perfectamente determinados, pero vinculados entre sí. Una parte de la filosofía práctica se dedica a las costumbres, otra a la administración de la casa y otra versa sobre el Estado y su salvaguarda. La parte de la filosofía que se dedica a las costumbres (τῶν ἡθῶν) es la ética.³⁴ Esta distinción es muy importante, en tanto que la diferenciación entre los modos de vida contemplativa y activa, ya indicados, tienen vínculo con lo dicho hasta aquí. En efecto, este vínculo se expresa en el juicio, en cuanto que el juicio especulativo se dirige en el ámbito de lo contemplativo, que es su objeto, y cuyo carácter es lo verdadero y lo no verdadero, mientras que en ámbito de la vida activa el objeto que se juzga es la acción, esto es, lo que es propio y extraño al agente y el contenido de la acción (“τί τὸ οἰκεῖον καὶ τί τὸ ἀλλότριον καὶ τί τὸ πραττόμενον”). De ahí que escriba, con suma precisión:

En efecto, poseemos una noción natural de lo bello y lo bueno, valiéndonos de la razón y haciendo referencia a las nociones naturales como a parámetros bien definidos, juzgamos si determinadas acciones son bellas

33 Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxvi, 3.

34 Cf., *ibid.*, iii, 39.

y buenas, o bien no (Τῷ γὰρ ἔχειν ἔννοιαν φυσικὴν καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τῷ λογῷ χρώμενοι καὶ ἀναφέροντες ἐπὶ τὰς φυσικὰς ἐννοίας ὡς ἐπὶ μέτρα τινὰ ὠρισμένα κρίνομεν εἴτε οὕτως ἔχει τάδε τινά, εἴτε καὶ ἐτέρως).³⁵

Los apuntes anteriores se encuentran antes de que Alcínoo aborde con propiedad el tema ético en su *Didaskalikos*. El maestro del célebre Galeno entra de lleno en el tema moral hasta el capítulo xxvii, precisamente luego de la exposición de la metafísica, la lógica y la antropología filosófica. Y es que no podría ser de otra manera, en cuanto que todas las partes de la filosofía se reclaman una a la otra, como han enseñado Platón y Aristóteles en las cimas de la filosofía clásica, a los que sigue, como bien nota Moraux: al primero en su concepción del Bien y al segundo en su visión sobre la virtud.³⁶ De inicio, Alcínoo apunta algo muy singular, a saber, que Platón afirma que el Bien más precioso y grande (“τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν”) es el más difícil de encontrar y que, una vez encontrado, “no es prudente volverlo conocido a todos”. Solo a algunos alumnos suyos se les permitió conocer la doctrina sobre el Bien (en la célebre conferencia “Sobre el Bien”). Sin embargo, en las obras escritas, por contraposición a la anterior doctrina no escrita, es posible encontrar que el bien es colocado por Platón “en la ciencia y contemplación del Primer Bien, que podemos llamar Dios e

³⁵ *Ibid.*, iv, 8.

³⁶ Cf. Moraux, Paul, *op. cit.*, pp. 48-49. Es verdad, por ello, lo que apunta Zamora en términos generales para los medioplatónicos, y en especial también para Alcínoo: “En su terminología ética los platónicos medios intentaron acomodar las doctrinas de Platón a las concepciones aristotélicas. En Alcínoo esta tendencia a modificar se manifiesta de muchas formas. Así, retoma la definición de valentía de la *República* de Platón: la valentía consiste en salvaguardar una opinión conforme a la ley, en tanto a lo que se refiere a lo que se ha de temer como a lo que no: se trata por tanto del poder de salvaguardar una opinión conforme a la ley. Asimismo, para la definición de justicia Alcínoo parte de otro pasaje de la *República*, como una clase de armonía (*symphonía tis*) de las tres partes del alma, que hace que cada una cumpla con la función que le es propia”, Zamora, José, “El hombre, la virtud y lo divino en Alcínoo”, en: *Themata*, no. 35, (2005), pp. 331-332. Asimismo, cf. Becchi, Francesco, “Riflessioni sul pensiero etico di Alcínoo-Alcinoos”, en: *Prometheus*, 16, (1990), pp. 269-278.

Intelecto primero (ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πῶρτον προσαγορεύσαι ἄν τις).³⁷

Todo lo que los hombres apetecen, según Platón, lo apetecen porque es un bien; y este bien lo es porque “participa de algún modo de aquel Bien Primero y precioso (τῷ ὅπως οὖν μετέχειν ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου)”.³⁸ Ahora bien, puesto que el intelecto humano y la razón son lo que más se asemeja a Dios, se sigue que el intelecto y la razón son un bien, esto es, es noble, divino, amable, proporcionado, con esto Alcínoo da a entender, así nos parece, que es un bien en sí. El intelecto humano es, en suma, un bien en sí. Los otros bienes, como la salud, la belleza, la fuerza, la riqueza, etcétera, son bienes, pero no en sí mismos, “a menos que su uso no se acompañe de la virtud”: [...] en efecto, separados de aquella [la virtud], solo mantienen el estado de materia y se vuelven males para quien los usa sin atención (χωρισθέντα γὰρ ταύτης, ὕλης μόνον ἐπέχειν τάξιν, πρὸς κακοῦ γινόμενα τοῖς φαύλως αὐτοῖς χρωμένους), de suerte que Platón a veces hace referencia a ellos como “bienes mortales” (θνητὰ ἀγαθὰ).³⁹

El bien supremo, que en términos humanos es la εὐδαιμονία, no consiste en estos bienes mortales o humanos, sino en los bienes inmortales, en los bienes divinos (θεῖοις). Teniendo presente la célebre doctrina de la caverna contenida en la *República*, Alcínoo recuerda que los hombres insensatos son como aquellos que viven bajo tierra y consideran que las sombras son los seres verdaderos, aunque no sea así; quienes logran librarse de las cadenas de la sensibilidad, emprendiendo la segunda navegación, alcanzan a ver los verdaderos seres divinos. Solo lo bello es bueno para Platón, y la virtud, al ser autosuficiente, es la única que se acomoda a la felicidad y a las teorías platónicas. Quien posee la ciencia del Bien es afortunado y feliz en grado sumo; pero no lo es por los honores que podría recibir, lo cual sería simple y llanamente efecto

37 Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxvii, 1.

38 *Ibid.*, xxxvii, 2.

39 *Cf.*, *ibidem*.

de la posesión de la ciencia del Bien, pues, aunque permaneciera ignoto, no dejaría la condición de felicidad. Por ende, el único bien divino es ese conocimiento del Bien y la virtud autosuficiente, que son equivalente a la felicidad misma, y no los bienes mortales que caducan, como las imágenes y las sombras. El esfuerzo de Platón estriba, piensa Alcínoo, en sostener que el fin último no es otro que “la asimilación de Dios en el límite de lo posible (ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)”.⁴⁰ En el *Teeteto*, esta asimilación o imitación de Dios se efectúa por medio de las virtudes de la sabiduría, la justicia y la santidad; en la *República* se insiste en ser justos; en el *Fedón* en ser, al mismo tiempo, temperante y justo. De ahí que la fórmula que pretende presentar Alcínoo consiste, desde el punto de vista subjetivo, en lo siguiente: “la felicidad es una buena disposición del demonio (εὐδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εὐεξίαν)”.⁴¹ De ahí que remate:

Podremos llegar a volvernó semejantes a Dios si disponemos de una naturaleza adecuada, de costumbres, de una educación y una práctica de vida conforme a la ley (ἄσκήσει τῇ κατὰ νόμον), y, sobre todo, si usamos la razón (καὶ τὸ κυριώτατον λόγῳ), la enseñanza y la tradición de las doctrinas [...] La preparación y purificación preliminar del demonio que está en nosotros, si quiere ser iniciado en los conocimientos más altos, deberá pasar a través de la música, la aritmética, la astronomía y la geometría; deberemos cuidar del cuerpo con la ayuda de la gimnasia.⁴²

Esta preparación del demonio que habita en cada uno de nosotros, y que puede entenderse como lo que realmente es el hombre, es la que permite acceder a lo que genuinamente se denomina la virtud. La virtud es algo divino:

40 *Ibid.*, xxviii, 1. Para una panorámica, cf. Baltzly, Dirk, “The Virtues and becoming like god: Alcinoos to Proclus”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, xxvi, (2004), pp. 297-321.

41 Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxviii, 3.

42 *Ibid.*, xxxviii, 4.

Es la disposición perfecta y mejor del alma, que vuelve al hombre bien ordenado, armónico y seguro en el hablar y el actuar en relación a sí mismo y los otros (αὐτὴ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέβαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ λέγειν καὶ πράττειν καθ' ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλους).⁴³

Como bien se sabe, hay dos tipos de virtud, las dianoéticas y las éticas, esto es, las que se refieren a la parte racional y las que son racionales por participación, que es lo mismo que a la parte irracional, como la ἀνδρία (a la parte irascible) y la σωφροσύνη (a la parte concupiscible). La perfección propia, esto es, la virtud de la parte racional no es otra que la φρόνησις, a la que define como “ciencia de los bienes y los males y los que no son lo uno y lo otro (φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων)”. Cuando la parte racional manda, entonces se dice que se trata de un hombre prudente, que sabe disponer los bienes en orden al fin que les corresponde. Por ello es que tiene todo sentido que Alcínoo asiente, en un tono lucidísimo:

La templanza es el orden que compete a los deseos y a los instintos, y su docilidad para obedecer lo hegemónico, a saber, la parte racional. Cuando decimos que la temperancia es una suerte de orden y docilidad en el obedecer, entendemos establecer esto, a saber, que existe una cierta potencia gracias a la cual los instintos se disponen de modo ordenado y obediente hacia la parte que por naturaleza comanda, a saber, la racional. La valentía, en cambio, consiste en saber conservar una opinión conforme a la ley en mérito de lo que ha de temerse y a lo que no lo es; es, por tanto, una capacidad conservativa de una opinión conforme a la ley. La justicia es una suerte de consonancia de estas tres partes entre sí; es una potencia gracias a la cual las tres partes del alma se conforman y armonizan entre sí, y cada una desenvuelve la función que le es propia y

43 *Ibid.*, xxix, 1.

corresponde por dignidad, así que la justicia es una suerte de perfección de las tres virtudes, la prudencia, la valentía y la temperancia.⁴⁴

Las virtudes, entonces, están intervenculadas, se reclaman una a la otra,⁴⁵ y tienen como su fuente principal a la razón, que es lo divino en el hombre. Pero no se trata de cualquier razón, sino de la ὀρθος λόγος, en donde el juicio u opinión que se ajusta a la ley no es otra cosa que lo que la tradición estipula como *recta ratio*. En esta razón es donde, como un vértice, encuentran su punto de apoyo todas las virtudes, pues que un hombre prudente no lo es si no es valiente, si se deja doblegar por el temor o la vileza; no es temperante si se deja dominar por las pasiones y, por ende, tampoco sigue a la norma, por lo que no podría ser denominado prudente. Quien obra siguiendo exclusivamente a las pasiones, es decir, dominado por ellas, no puede ser estimado prudente, sino un ignorante o un mentecato. Así pues, las virtudes están irremediablemente unidas unas a otras, o sea, se reclaman entre sí.

También se llaman virtudes las buenas dotes (εὐφύιαι) y los progresos (προκοπαί) hacia ellas,⁴⁶ de suerte que, por semejanza, toman sus

44 *Ibid.*, xxxix, 2. “ἡ δὲ σωφροσύνη τάξις περὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὴν εὐπειθειαν αὐτῶν πρὸς τὸ ἡγεμονικόν, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ λογιστικόν. Ὅταν δὲ φῶμεν τάξιν τινὰ εἶναι καὶ εὐπειθειαν τὴν σωφροσύνην, τοιοῦτόν τι παρίσταμεν, ὅτι δύναμις τις ἐστὶ καθ’ ἣν τεταγμένως καὶ εὐπειθῶς ἔχουσιν αἱ ὀρέξεις πρὸς τὸ φύσει δεσποτικόν, τοῦτέστι τὸ λογιστικόν. Ἡ δὲ ἀνδρεία ἐστὶ δόγματος ἐννόμου σωτηρία δεινοῦ τε καὶ μὴ δεινοῦ, τοῦτέστι διασωστικὴ δύναμις δόγματος ἐννόμου. Ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις τούτων πρὸς ἄλληλα, δύναμις οὖσα καθ’ ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς ἄλληλα τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς καὶ ἕκαστον πρὸς τῷ οἰκείῳ γίνεται καὶ ἐπιβάλλοντι κατὰ ἄξιν, ὥς ἂν παντέλειά τις οὖσα τῶν τριῶν ἀρετῶν, φρονήσεως, σωφροσύνης”.

45 Las virtudes, para los platónicos medios, se implican unas a otras, y es doctrina presente tanto en Platón como en los estoicos, cf. Zamora, José, *art. cit.*, p. 332.

46 Como pone de relieve José Zamora, se trata de expresiones estoicas, en este caso, cf. *art. cit.*, p. 332. Para una visión más amplia sobre el progreso moral en los estoicos, cf. Roskam, Geert, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in the (Middle-) Platonism*, Leuven University Press, Lovaina, 2005, 507 pp. Boys-Stones considera que la traducción para εὐφύιαι es “buenas aptitudes naturales” (*good natural aptitudes*). Los seres humanos no nacen iguales a este respecto, “diferencias en nuestra constitución física, según lo determinado tanto por nuestra herencia genética y el entorno en el que nacemos y crecemos, significa que algunas personas están naturalmente más inclinadas a sufrir pasiones, o mayores intensida-

nombres. En efecto, se dice “valiente” al soldado, aunque no cumpla con todos los requisitos necesariamente de la virtud perfecta. Estas últimas no admiten mayor y menor, sino que se tienen o no, a diferencia de los vicios, que sí pueden estar más o menos presentes en el agente; además, y también esto es una diferencia importante entre virtudes y vicios, estos últimos no pueden estar presentes todos en un solo agente, como tampoco todas las enfermedades lo están en un solo individuo (hay vicios más o menos graves, ciertamente). Los hombres, en cuanto tales, se sitúan en un punto intermedio de inicio, no siendo ni buenos ni malos por naturaleza (análogamente al estado intermedio entre las pasiones, a saber, entre el placer y el dolor, en el que transcurrimos gran parte del tiempo).⁴⁷ Es, como dice Alcínoo, una disposición intermedia. El equilibrio se rompe luego del proceso, pues las acciones van disponiendo al agente hacia la virtud o hacia el vicio, siendo extremos u opuestos entre sí. Este proceso pasa por efectuar las virtudes principales, que son las de la parte racional del alma, y las secundarias, que son las racionales por participación, a la usanza peripatética, que son buenas o malas de acuerdo con la razón, pero no es la razón misma la que está en ellas. Ahora bien, estas virtudes secundarias no se pueden enseñar, pues no son ciencia ni técnica, es decir, no tienen una doctrina propia; empero, las virtudes principales, esto es, la prudencia en concreto, sí es una ciencia, pues dota a las demás virtudes de sus contenidos específicos, como el estratega a los soldados: estos últimos no conocen a ciencia cierta lo que les ordena el estratega, quien, en cambio, sí conoce el fin.⁴⁸

Las virtudes son una suerte de vetas que se asemejan por la rectitud que, como hemos indicado, se debe a la recta razón. Pero son también medios, como dice el aristotelismo, porque al lado de toda virtud moral

des de pasión”, *op. cit.*, p. 484. Aunque las *eupreíai* sean distintas entre los individuos entre sí, son una oportunidad para desarrollar y fortalecer al alma.

47 Cf. Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxxii, 5.

48 Nos parece que, sobre este punto, Zamora no expone correctamente la visión de Alcínoo, o al menos aparece expuesta ambiguamente, cf. Zamora, José, *art. cit.*, p. 333.

se encuentran, como si fuera un doble risco, los vicios, que son dos, como por ejemplo la liberalidad está en medio de la avaricia y la prodigalidad, como enseña la *Ética nicomáquea*. Estas virtudes secundarias o dianoéticas requieren de una medida, de un criterio, por lo que dice Alcínoo: “En efecto, en las pasiones sin medida se genera por exceso o por defecto respecto al criterio de oportunidad (Γίνεται γὰρ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀμετρία κατὰ τὸ ὑπερβάλλειν τὸ προσήκον ἢ ἐλλείπειν).”⁴⁹ Quien no se irrita por el hecho de que sus padres sean ultrajados, no reacciona razonablemente ante la injuria; quien no se entristece ante la muerte de los progenitores es un insensible (ἀπαθής), pero quien se sume en el dolor por tal acontecimiento es un hipersensible (ὑπερπαθής): en ambos casos falta moderar las pasiones. Así, quien prueba un dolor moderado tiene una sensibilidad moderada (μετριοπαθής).⁵⁰ El valiente, para retomar el ejemplo anterior, está a medio camino entre la temeridad, es decir, quien no le teme a nada, y el vil, o sea, quien tiene miedo de todo.

Por tanto, dado que la medida en las pasiones es la mejor cosa, y que la medida no es otra cosa que el término medio entre el exceso y el defecto, tales virtudes son, entonces, términos medios, porque nos vuelven moderados en las pasiones (Ἐπεὶ οὖν τὸ μὲν μέτριον ἐν τοῖς πάθεσι τὸ βέλτιστόν ἐστιν, οὐκ ἄλλο δέ ἐστι τὸ μέτριον ἢ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, διὰ τοῦτο διὰ μεσότητος αἱ τοιαῦται ἀρεταί, διότι μέσως ἔχοντας ἡμᾶς ἐν τοῖς πάθεσι παρέχονται).⁵¹

La virtud es causada por el agente mismo; el hombre es dueño de su actividad voluntaria y, en este sentido, es causa de la misma. La virtud es, así, voluntaria y consiste en un impulso ardiente, noble y duradero hacia el bien. Pero no sucede lo mismo con el vicio, al que Alcínoo estima involuntario pues, se pregunta, ¿quién elegiría tener, en su parte

49 Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxx, 5.

50 Cf., *ibidem*.

51 *Ibid.*, xxx, 6.

más noble, el peor de los males? En efecto, quien obra el vicio no lo lleva a cabo por el mal, sino precisamente por el bien, como dice la escuela peripatética, pero, en el caso de Alcínoo, con fuertes resonancias socráticas:

Si alguien cae en el vicio, lo hace porque se ha equivocado, creyendo, por el valor de un mal menor, evitar uno mayor; en este sentido, caerá en el vicio involuntariamente. En efecto, es imposible que una persona se dirija en dirección de los vicios con la intención de perseguirlos como tales, sin la esperanza de alcanzar un bien y sin el miedo de evitar un mal mayor (la última parte del texto griego dice: τίς γὰρ ἂν ἐκῶν ἐν τῷ καλλίστῳ ἑαυτοῦ μέρει καὶ τιμιωτάτῳ ἔλοιτο ἔχειν τὸ μέγιστον τῶν κακῶν; Εἰ δὲ τις ἐπὶ κακίαν ὁρμᾷ, πρῶτον μὲν οὐχ ὥς ἐπὶ κακίαν αὐτὴν ὁρμήσει ἀλλ' ὥς ἐπ' ἀγαθόν)⁵².

En suma, quien se dirige al vicio lo hace por dos razones, a saber, porque espera obtener un bien mayor a partir del mal del vicio o porque busca evitar un mayor al representado por el mismo vicio. Los actos viciosos, en este doble sentido, son involuntarios y son cometidos por estulticia. Y aquí resplandece el principio socrático-platónico que afirma que actuar injustamente es un mal más grave que padecerlo. Hay que castigar, sin embargo, al injusto, no tanto por la injusticia misma, sino por ignorante, lo cual es equivalente a dejarse guiar por las pasiones en vez de por la razón. Pero no deja de ser grave cometer la injusticia (más que padecerla) pues cometerla es una actividad propia del malvado (πονηροῦ ἔργον), mientras que el padecerla golpea al débil (ἀσθενοῦς); quien comete injusticia requiere del castigo, para que se libre del mal que, como diría Platón, mancha su alma.

El último punto relativo a la ética que aborda Alcínoo siguiendo a Platón es el tema de la amistad y el amor. La amistad es un tipo de rela-

52 *Ibid.*, xxxi, 1.

ción entre los hombres, pero lo característico de esta relación es que está fundada en la “benevolencia recíproca” (εὐνοίαν ἀντίστροφον), que no significa otra cosa que cada uno de los amigos desea el mismo bien tanto para él como para el otro. Esto es posible solo entre los semejantes; quienes son desemejantes no pueden ser, efectivamente, amigos, pues la semejanza se sitúa precisamente en las costumbres; por ello la amistad es objeto de la ética: los verdaderos amigos son los virtuosos, pues sus costumbres son provechosas, buenas, perfeccionantes, en lo cual Alcínoo sigue de nueva cuenta a Aristóteles.⁵³ Hay otro tipo de amistades que no son tal, pues solo tienen cierto revestimiento de virtud, como la amistad natural de padres a hijos, la amistad social entre los ciudadanos y la de quienes pertenecen a un mismo grupo. Estas amistades, piensa Alcínoo, no siempre presuponen una benevolencia recíproca. El tema del amor embona en el de la amistad porque es una especie de amistad (“Εἶδος δὲ πως φιλίας ἐστὶ καὶ τὸ ἐρωτικόν”).⁵⁴ Hay amor noble, innoble e intermedio. El primero es propio del alma virtuosa, el segundo del alma malvada y el tercero se ubica a medio camino entre los dos anteriores. El alma de cada uno se pone de manifiesto por el objetivo que persigue, esto es, por aquello que cada quien ama. El amor innoble se preocupa exclusivamente del cuerpo, se somete al placer y así adquiere carácter bestial, nos parece, en el sentido aristotélico del término. El amor noble se dirige al alma pura, en donde se halla la predisposición a la virtud; finalmente, el amor intermedio tiene por objeto ambas cosas. El amor al bien es, para Alcínoo, una suerte de técnica, por lo cual se sitúa en la parte racional del alma (recuérdese que la virtud dianoética es ciencia o técnica, según lo dicho). Y aquí Alcínoo apunta algo de enorme trascendencia: “Sus competencias consisten en reconocer quién es digno de ser amado, en conquistarlo y frecuentarlo (Θεωρήματα δ’ αὐτῆς τὸ γινώμαί τε τὸν

53 Cf. Moraux, Paul, *op. cit.*, p. 51.

54 Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxxiii, 3.

ἀξίεραστον καὶ κτήσασθαι καὶ χρήσασθαι).⁵⁵ Quien es genuinamente amigo primero reconoce al otro en su valía y, por ello, coadyuva a conducirlo a su perfección, en vistas no a ser bueno uno mismo solamente, sino en pos del regodeo en la bondad a la que conduce al amigo.

IV.5. CONCLUSIÓN

Alcínoo es un gran representante de la escuela platónica que se encuentra a medio camino entre Platón mismo y las geniales síntesis de Plotino y Proclo. El mérito del discípulo de Gayo estriba en la sistematización de las enseñanzas de la tradición platónica, extrayendo de los diálogos la doctrina del maestro, de tal manera que cualquiera sea capaz de penetrar y comprender en qué consiste la filosofía de Platón. No en vano que el nombre del tratado principal, que ha perdurado a lo largo de los tiempos de Alcínoo, sea *Didaskalikos*. Hemos visto, en primer lugar, en qué consiste la metafísica platónica en la sistematización de Alcínoo, para concretarla, en un segundo momento, en la antropología filosófica, que depende lógicamente de la visión metafísica que se sustente. El provecho que tiene este encadenamiento logra identificarse en la ética de Alcínoo que, fuera de toda controversia, es una ética de la virtud prioritariamente platónica y –de conformidad con las enseñanzas del genio ateniense– aristotélica en algunas partes importantes de la doctrina, especialmente en las lagunas que por la naturaleza misma de los diálogos no logran solventarse. En ellas, la ética de Aristóteles hace acto de presencia, llenándolas en donde hace falta.

Resulta muy ilustrativa la exposición de la noción de virtud, así como la distinción entre las virtudes que perfeccionan al alma misma y las que lo hacen en la parte irracional del alma pero que llega a participar de la racionalidad, esto es, de las partes irascibles y concupiscibles del hombre. Esta enseñanza sobre la virtud pertenece, nos parece, a la

55 *Ibid.*, xxxiii, 4.

philosophia perennis, pues no solo se encuentra en Alcínoo, sino en los precursores, es decir, en Platón y Aristóteles, como en otros sucesores como Teofrasto y Zenón de Elea. Alcínoo, como representante del platonismo medio, permite ver el anclaje y continuidad, como una línea de pensamiento en torno al fenómeno moral que se tensa desde la remota Antigüedad. Esta antigua línea parte desde los pitagóricos, los albores de la Nueva Era, hasta alcanzar a los neoplatónicos e incluso más allá, hasta los tiempos que corren en la actualidad, con la revitalización de la ética de la virtud. Esta revitalización, hay que decirlo, enmarca una teoría ética general, anclada ciertamente en una antropología filosófica y, a su vez, en una ontología general y especial como ya lo han demostrado los grandes maestros del pasado.

V. LA ÉTICA DE APULEYO

V.1. INTRODUCCIÓN

EN ESTE CAPÍTULO PRETENDEMOS estudiar los principios o dogmas que, de acuerdo con Apuleyo, constituyen los cimientos de la ética platónica, siguiendo sobre todo su *De Platone et eius dogmate*. Como es bien sabido, esta obra es un resumen de filosofía platónica elaborado durante o después de la estancia de su autor en Atenas (hay quienes dicen que sería un resumen escolar de las enseñanzas de Gayo, y otros de Calvisio Tauro), semejante en muchos puntos al *Didaskalikos* de Alcínoo, y que –de acuerdo con Claudio Moreschini– se debe a que comparten la misma fuente, a saber, las mismas lecciones del maestro Gayo.¹

Más allá de si el *De Platone* es la traducción juvenil de Apuleyo de una obra griega o un texto original, lo interesante es el contenido doctrinal y metodológico del mismo.² Aunque la lectura de esta obra no deja de poseer lagunas, debidas probablemente a que ha sido escrita en los años mozos del madaurense, resulta de enorme interés para penetrar en la manera en que en el siglo II d. C. se había vuelto habitual comprender al platonismo. Ahora bien, el opúsculo está dividido en dos libros: en el primero puede encontrarse la metafísica, la cosmología y la antropología platónica; en el segundo, la filosofía práctica, que inicia con la ética y culmina en la política. Nos interesa aquí, de momento, solo la exposición de la metafísica y su vínculo con la antropología filosófica, pues de ahí brotan, cual manantial, las posturas éticas medioplatónicas de nuestro autor, que marca nuestro objetivo central.

1 Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Florencia, 1978, p. 59.

2 Richard Fletcher, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, pp. 30-99.

V.2. LA METAFÍSICA PLATÓNICA DE APULEYO

El *De Platone* de Apuleyo inicia –como es tradicional en las escuelas helenísticas, primero, y luego en los representantes del platonismo medio, después– tratando los temas de física que en esta época es equivalente a la metafísica. En efecto, las dos grandes escuelas helenísticas, a saber, el epicureísmo y el estoicismo, al ser ambas fisicalistas o pansomatistas, estiman que la filosofía primera –como diría Aristóteles– no puede ser otra que la física. Para estas escuelas, el fundamento de lo real no se sitúa en lo metafísico, como sí para Platón y Aristóteles, sino básicamente en lo físico. Prueba de esto es que, por ejemplo, el Dios estoico es cuerpo y el alma humana, para los epicúreos, está compuesta por partículas sutiles, pero asimismo corpóreas.

Sin embargo, en los medioplatónicos se puede observar una vuelta de tuerca a estas posturas y un regreso precisamente a las tesis clásicas, es decir, a las metafísicas de Platón y Aristóteles, predominando la del primero, pues las del segundo mantienen en suspenso la supervivencia del alma al cuerpo. Por eso afirma Apuleyo, sin ambages, que para Platón son tres los principios de las cosas: Dios, la materia y las formas, llamadas por la tradición *ιδέαι*. Y de inmediato asienta: “*de deo sentit, quod sit incorporeus*”.

En efecto, tanto para Platón como para los medio-platonistas Dios es incorpóreo, es decir, trasciende al mundo material, por lo que la materia es un principio diferente a lo divino, a diferencia de lo que sostienen las dos escuelas helenísticas indicadas. Apuleyo lo explica de la siguiente manera:

Este, dice, es único, incommensurable (ἀπερίμετρος), padre y artífice de todas las cosas, feliz y beatífico, excelente, no necesitado de nada, él mismo procurador de todo. Lo llama celeste, inefable, innominable, y, como él mismo dice, invisible (ἀόρατον), inflexible (ἀδάμαστον); su naturaleza es difícil de descubrir, y si se la descubriera, no podría ser

revelada a muchos. Platón emplea estas palabras: *Es difícil descubrir a Dios, y si se descubriera sería imposible comunicarlo a muchos.*³

El segundo principio es la materia. No se trata de una materia determinada, es decir, que posea algún término, sino lo que la tradición denomina *materia prima*. Es la materia que no se crea ni se destruye, que no es alguno de los elementos, sino precisamente “primera”, es decir, “*sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique subiectam, adhuc rudem*”,⁴ capaz de ser moldeada por el Artífice, esto es, por Dios. La materia es infinita, en cuanto su extensión no está delimitada; no es un cuerpo ni extensión, pues esto último implicaría una limitación. Ciertamente es difícil entender el concepto de materia sin hacer referencia a lo corpóreo, por lo que Apuleyo parece sugerir que se estime así; pero, en cuanto tal, es total indeterminación susceptible de recibir cualquier término:

Por la fuerza de los hechos y por la razón puede considerarla corpórea, y es por esto por lo que no se la puede comprender ni solo por tocarla ni tampoco únicamente por la conjetura del pensamiento. En efecto, los cuerpos por su evidencia manifiesta se reconocen por un juicio de natu-

3 Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191. “*is unus, ait, ἀπερίμετρος, genitor rerumque omnium extructor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem et, ut ait ipse, ἀόρατον, ἀδάμαστον, cuius naturam invenire difficile est, si inventa sit, in multos eam enuntiarī non posse. Platonis haec verba sunt: θεὸν εὐρεῖν τε ἔργον εὐρόντα τε εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἀδύνατον*”. Este Dios es único, y está por encima de cualquier otra entidad, pues es absolutamente trascendente. Pero hay otros dos seres divinos superiores al hombre de acuerdo con Apuleyo: los primeros son los “habitantes del cielo” (caelícolas), que son los que mueven a los astros, mientras que los segundos son los mediadores, a los que Apuleyo llama, con término latino arcaico, medioximos, cf. Apuleyo, *De Platone*, I, 11, *in fine*. En el Asclepio, nuestro autor habla más bien del Dios primero (*dominus et conformator*) y luego del dios sensible, que provienen directamente de Aquel, al que denomina Hijo, e inmediatamente después, por considerar bello al Hijo, produce al hombre, cf. *Asclepio*, 8. Estos medioximos son los demonios paganos que no solo sostiene Apuleyo, sino también Plutarco y otros, cf. Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2013, pp. 31 ss.

4 Apuleyo, *De Platone*, I, 5, 191.

raleza similar a ellos; pero las cosas que carecen de sustancia corporal pueden percibirse con el pensamiento. Por lo cual, solo por una falsa conjetura es posible concebir como ambigua la naturaleza de la materia.⁵

El principio de los cuerpos es, según interpreta Apuleyo, justamente la materia, a la que se imprime o se signa la forma (*signari*),⁶ por lo que puede afirmarse que los cuerpos son, en su composición última, materia informada.

El tercer principio es la Idea o Forma. En cuanto principio, la Idea es incorpórea, es simple y eterna, y es de donde Dios ha tomado “los ejemplares de las cosas (*exempla rerum*)” que son o vendrán a ser como terminaciones precisamente de la materia. Ahora bien, Apuleyo apunta lo siguiente en torno a las Ideas, con lo cual se ve claramente su encuadramiento en el platonismo medio:

Él añade que hay dos οὐσίαι, que nosotros llamamos *esencias*, por las cuales se engendran todas las cosas y el propio mundo; de estas, una solo se concibe con el pensamiento, la otra puede someterse a los sentidos. Pero la que se capta con los ojos del espíritu siempre se encuentra del mismo modo, igual y semejante a sí misma, puesto que es la que existe de verdad; por su parte, la otra, de la cual dice que nace y muere, puede ser valorada por la percepción sensible e irracional. Y del mismo modo que de la primera señala que existe de verdad, de esta segunda no podemos decir que exista realmente.⁷

5 *Ibid.*, I, 5, 192. “*Vi et ratione sibi eam videri corpoream, atque ideo nec <t>actu solo neque tamen sola opinione cogitationis intellegi namque corpora propter insignem evidentiam sui simili iudicio cognosci, sed quae substantiam non habent corporum, ea cogitationibus videri. unde adulterata opinione ambiguam materiae huius intellegi qualitatem.*”

6 *Cf.*, *ibid.*, 7, 194. Los elementos primeros ya poseen esta composición, según se puede interpretar en ese parágrafo.

7 *Ibid.*, I, 6, 193. “*Οὐσίαι, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. sed illa, quae mentis oculis comprehenditur, semper et eodem modo et sui par ac similis invenitur, ut quae vere sit; at enim altera opinione sensibili et irra-*

Así pues, estas dos οὐσίαι son la inteligible y la sensible, una inmutable y eterna y la otra sometida a los vaivenes del devenir, es decir, a la que falta la consistencia propia del ser estable.⁸ Pero si una se capta por la *mentis oculis*, significa que el hombre posee un elemento o un constitutivo de su ser que permite captarla, elemento no siempre evidente, sino que, gracias a la operación, se deduce su existencia. No es el mismo caso de los sentidos, los cuales, aun a pesar de no percibirse a sí mismo de manera directa, sí es posible la constatación empírica: los sentidos son los que permiten captar la esencia en su mutabilidad. En relación, pues, a estos dos elementos esenciales, es que dice Apuleyo que:

De la primera sustancia o esencia está constituido en primer lugar Dios, la inteligencia, las formas de las cosas y el alma; de la segunda sustancia, todo lo que recibe una forma, lo que es engendrado y lo que se origina a partir del modelo de la primera sustancia, lo que puede cambiar y transformarse, lo que se desliza y huye como el agua de los ríos.⁹

Esta tesis con desemboque gnoseológico es más que clara: el conocimiento de lo estable permite hablar de una *ratione stabili*, mientras que el conocimiento de lo inestable indica una razón *inconstant*.¹⁰

tionabili aestimanda est, quam nasciet interire ait. et sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere."

8 Cf. Apuleyo, *Asclepio*, 34.

9 Apuleyo, *De Platone*, I, 6, 193-194. "*Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae omnia quae informantur quaeque gignuntur et quae ab substantiae superioris exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt, labentia et ad instar fluminum prófuga.*"

10 Nuestro autor insiste en la doble naturaleza de las cosas que da origen a dos maneras de conocerlas, a saber, una de ellas opinable (δοξαστήν) y otra concebible e inteligible (*cogitabilem et intellegibilem*). En efecto, la primera manera de captar la doble naturaleza de una cosa es a través de los sentidos, del órgano visivo, podría decirse, y la otra a través de la mente o intelecto: "La primera parte es variable y fácil de observar; en cambio, la que se ve con los ojos de la mente y se percibe y se concibe con el penetrante pensamiento es incorruptible, inmutable, constante, idéntica a sí misma y eterna (*et superiorem quidem partem mutabilem esse ac facilem contuenti, hanc autem, quae mentis acie videtur et penetrabili cogitatione percipitur atque con-*

Ahora bien, los elementos –como primeros cuerpos, es decir, la materia informada original– son lo que componen a los cuerpos de los seres animados e inanimados. Todo el mundo está compuesto por toda el agua, todo el aire, todo el fuego y toda la tierra, “y no solo no queda ninguna parte de estos elementos fuera del universo, sino que ni siquiera se encuentra la influencia de estos fuera de este”,¹¹ con lo que se corrobora que, de acuerdo con la interpretación de Apuleyo, Dios y las Ideas son trascendentes al mundo, en cuanto no están bajo la influencia de estos elementos y, por ende, de la materia.¹² Así pues, no todo puede explicarse recurriendo a los elementos materiales o físicos, sino que hay entidades que no pueden ser concebidas, porque ontológicamente son de otro género. El mundo requiere, entonces, de estos elementos trascendentes para que pueda ser como es. Es verdad que en el seno del platonismo se ha buscado interpretar cuál es la tesis que sostiene el maestro en relación al origen del mundo, a saber, si este es estrictamente generado o es eterno. Tal parece que el platonismo medio, como sucede también, por ejemplo, en el *Didaskalikos* de Alcínoo, apuesta por interpretar que el universo es eterno, y que cuando Platón expresa en el *Timeo* que es generado, lo hace alegóricamente, es decir, porque no hay una mejor manera de expresar la inmanencia del mundo para contrarrestarla a la trascendencia de Dios. Apuleyo, en consonancia con esta línea interpretativa, afirma:

El dice unas veces que este mundo carece de principio; otras, que tuvo un origen y un nacimiento. Afirma que carece de comienzo y de principio, porque siempre existió; otras veces le parece que tuvo un nacimiento, porque su sustancia y su naturaleza se componen de las cosas que se caracterizan por el hecho de tener un nacimiento. De aquí que se pueda

capitur, incorruptam, immutabilem, constantem eandemque et semper esse)”, Apuleyo, *De Platone*, I, 9, 200.

11 Apuleyo, *De Platone*, I, 8, 196. “*et non solum nullam horum partem extra orbem relinqui, sed <ne> vim quidem eius [et] extrinsecus inveniri.*”

12 Cf. Apuleyo, *Asclepio*, 14.

tocar, se vea y sea perceptible por los sentidos corporales. Pero, por el hecho de que Dios le otorgó el principio de su nacimiento, tendrá siempre una duración eterna.¹³

En el marco de la explicación de la naturaleza y origen del mundo, Apuleyo inserta convenientemente el discurso sobre los seres animados. Afirma de entrada que la naturaleza del alma no es corpórea ni perecedera (*"Animam vero animantium omnium non esse corpoream nec sane perituram"*), con lo cual evidentemente se contrapone a las escuelas helenísticas de los epicúreos y los estoicos. Además, tiene naturaleza inmortal, pues no parece al desligarse del cuerpo, con lo cual el filósofo platónico sigue la doctrina clásica. La naturaleza del alma es el movimiento, como dice Platón, *"ipsamque semper et per se moveri"*, ejerciendo, por decir así, la rectoría, señoría o regencia (*"imperitare et regere"*) del compuesto. Esta es, pues, el alma de los entes animados, que cabría tildar aquí de sublunares. Mas aquí Apuleyo apunta, en un pasaje que ha despertado el interés de los intérpretes, entre los que descuella Moreschini,¹⁴ pues parece entreverse la naturaleza anímica de las Ideas en la mente de Dios: "Pero hay otra alma, fuente de todas las demás, celestial, perfecta y muy sabia, con un poder generador, que sirve a las órdenes del Dios artífice y está a su disposición para todos sus proyectos, afirma Platón."¹⁵ La esencia de esta mente, piensa Apuleyo, está conformada por números y proporciones, esto es, por analogías, de donde extrae que el universo, por esta causa, es melodioso, pues se

13 Apuleyo, *De Platone*, I, 8, 198. *"Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem. hinc et tangitur et videtur sensibusque corporeis est obviis. sed quod ei nascendi causam deus praestitit, ideo immortalis perseverantia est semper futurus."* Sobre este mismo argumento, cf. Apuleyo, *De mundo*, 24, 342-343.

14 Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, op. cit., p. 87.

15 Apuleyo, *De Platone*, I, 9, 199. *"Sed illam, fontem animarum omnium, caelestem animam optimam et sapientissimam virtute esse genetricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius pronuntiat."*

mueve siguiendo pautas matemáticas. Esto no sucedería con la eternidad que, contrariamente al universo, no declina, no pasa de un momento a otro, sino que es fijo e inmóvil, como dirá pocos siglos después Boecio. En el mundo, todo evento se encuentra sometido al tiempo, pues el tiempo es movimiento. De ahí que las medidas del tiempo sean las que permitan comprender los movimientos del cosmos, por lo que las esferas celestes son el indicio de donde se toman estas medidas, cuyas razones de ser sin duda, para Apuleyo, existen, aunque podamos errar al intentar descubrirlas; pero, en cuanto tales, tienen razón de ser. No de otra manera se podría interpretar que escriba, casi a renglón seguido, “el sumo ordenador del mundo estableció sus revoluciones, sus ortos, ocasos, retrogradaciones, estaciones y progresiones de tal modo que no hubiera lugar ni para el más mínimo error.”¹⁶

V.3. LA ANTROPOLOGÍA PLATÓNICA DE APULEYO

Entre los seres animados que habitan sobre la tierra, unos son de naturaleza terrena y otra terrestre. Así pide Apuleyo traducir los términos griegos πεζὸν y χερσαῖον; los primeros son los que están plantados sobre la tierra, donde evidentemente coloca a los árboles y las plantas; los segundos corresponden a los seres que se mueven sobre la tierra. De entre estos últimos destaca el hombre, al que estima el principal entre los designios de la Providencia. En el caso, pues, del compuesto humano, nuestro autor afirma sin dilación que “*animam corporis dominam*”, como hace casi al unísono la filosofía antigua. Las partes del alma son tres, a saber, la racional (en el *Asclepio* Apuleyo prefiere hablar de la inteligencia, que es la semejanza que tiene el hombre con la divinidad¹⁷), ubicada en la cabeza; la irascible, situada en el corazón, en

16 *Ibid.*, I, 10, 201. “*Ceterum ille rerum ordinator ita reversiones earum, ortus, obitus, recessus, moras progressusque constituit, ut ne modico quidem errori locus esset.*”

17 Apuleyo, *Asclepio*, 7. En efecto, la inteligencia “*intellegentiae divinum perciperent sensum, qui sensus (el intelecto) est divinius in solo deo et in humana intellegentia*”. Y más adelante dice: “El intelecto (*sensus*), en cambio, es un don celeste del que

donde se ocupa de someterse a la sabiduría; y el deseo y el apetito (*cupidinem atque appetitus*), en la parte inferior del abdomen, como si se tratara de una taberna, sede de lo más bajo del hombre, esto es, de la maldad y la lujuria (*nequitiae atque luxuriae*): está situada en lo bajo porque es la que hace menos caso a la sabiduría, esto es, a la virtud de la razón, que tiene por mandato velar por la conservación del conjunto, del individuo entero. Por ello dice Apuleyo:

El hombre todo entero se encuentra en la cabeza y en el rostro; pues la prudencia y todos los sentidos se contienen únicamente en esa parte del cuerpo. Pues los demás miembros están al servicio y a las órdenes de la cabeza, le procuran los alimentos y las demás cosas, también la transportan en posición elevada como soberano y rector y su previsión le mantiene libre de los peligros. Pero los órganos con los que han sido provistos los sentidos para percibir y distinguir las cualidades se han establecido allí mismo, enfrente de la residencia de la cabeza a la vista de la razón, para apoyar la verdadera comprensión y percepción.¹⁸

En efecto, los sentidos están situados fundamentalmente en el rostro del hombre, pues ahí se hallan los ojos, la lengua, la nariz, las orejas; los seres humanos comparten con otras entidades sensitivas los sentidos, aunque los de las bestias están más agudizados, con excepción, parece sugerir el texto, del oído y la vista (doctrina que parece tener bases platónico-estoicas), ya que la experiencia dicta que el hombre, y solo él, ha medido el cielo y las órbitas y todo lo que ocurre en el espacio sideral,

gozan solo los seres humanos (*sensus autem, quo dono caelesti sola felix sit humanitas*), 18.

- 18 Apuleyo, *De Platone*, I, 13, 208-209. "*Totum vero hominem in capite vultuque esse; nam prudentiam sensusque omnis non alias quam illa parte corporis contineri. cetera enim membra ancillari et subservire capiti, cibos et alia subministrare, vectare etiam sublime positum ut dominum atque rectorem providentiaque eius a periculis vindicari. sed machinamenta, quibus ad sentiendas et diiudicandas qualitates sensus instructi sunt, ibidem erga regiam capitis constituta esse in conspectu rationis, ut intellegendi ac persentiscendi veritas adiuvetur.*"

que es de donde brota la filosofía; asimismo, el oído es por donde aprende el hombre el lenguaje y la prudencia. A diferencia de los demás animales, que parecen circunscribir la actividad de estos órganos a su mantenimiento, el hombre aprende la prudencia y la sabiduría con la boca, instrumento de la recta razón y del lenguaje, pues la palabra lo que hace es transmitir el pensamiento que ha concebido la sabiduría. Más allá de las descripciones fisionómicas y anatómicas a las que se dedica Apuleyo, esto es, el estudio del cuerpo, que no solo es estudiado por este autor en la filosofía medioplatónica,¹⁹ sino por otros insignes representantes, como Filón, primero, y Alcínoo, después, resulta de interés filosófico el retorno que hace a la doctrina de las tres partes del alma en el marco del equilibrio entre las partes del hombre, de donde resulta, para la medicina antigua, la salud. En efecto, Apuleyo apunta

El ser vivo disfruta de salud, fuerza y belleza, cuando la razón gobierna el alma entera y cuando las dos partes inferiores, la ira y el placer, obedientes y en buena armonía entre ellas, no ansían nada ni ponen en marcha nada que la razón considere inútil. Manteniendo de este modo el equilibrio las distintas partes del alma entre sí, el cuerpo no se verá quebrado por ninguna clase de alteración.²⁰

En efecto, si la parte rectora del alma es lo que se denomina razón, el hombre equilibrado es aquel que se guía por la razón, pero no con cualquier razón, sino por una razón que está iluminada por el conocimiento, que es lo que se denomina *recta ratio*. La enfermedad, la fealdad y la debilidad se deben, por contraposición, a la falta de concordia entre las

19 No es otra cosa, como apunta con razón Moreschini, que un resumen de las enseñanzas del *Timeo*, cf. Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, op. cit., pp. 97-98.

20 Apuleyo, *De Platone*, I, 18, 216. "*Sed tunc animanti sanitatem adesse, vires, pulchritudinem, cum ratio totam regit parentesque ei inferiores duae partes concordantesque inter se iracundia et voluptas nihil appetunt, nihil commovent, quod inutile esse duxerit ratio. eiusmodi ad aequabilitatem partibus animae temperatis corpus nulla turbatione frangitur.*"

partes del alma, entre el alma y el cuerpo, es decir, al desorden o desarmonía entre los constitutivos últimos del hombre, por ejemplo, cuando la ira domina o nubla a la razón (generando el vicio de la ambición o búsqueda desenfrenada de honores: *honoripetarum*²¹), o cuando la concupiscencia destruye los dictados de la razón recta, que es donde se encuentra la ley.²² Las enfermedades de la mente son dos, a saber, la ignorancia y la locura:

La enfermedad de la ignorancia nace de la jactancia presuntuosa, cuando alguien miente acerca del conocimiento y la instrucción de cosas en las que es un ignorante; la locura suele ser el resultado de costumbres detestables y de una vida de excesos, y se llama insania al mal que produce un defecto corporal, cuando la parte destinada a la razón en la propia cabeza se ve reducida a una grave angostura.²³

De esto resulta que el puente que la antropología signa entre la metafísica y la ética se encuentra en la armonía obrada por la razón, la cual ha de ser cultivada por el individuo para mantenerse dentro del tono cósmico.

V.4. RASGOS DE LA ÉTICA PLATÓNICA DE APULEYO

El libro II del *De Platone* contiene la exposición de la ética platónica de acuerdo con la lectura de Apuleyo. Se encuentran plasmadas aquí tesis estandarizadas del platonismo, a nuestro juicio, e inicia con la postura de que la ética tiene por objetivo “*scias quibus ad beatam vitam perveniri rationibus possit*”.²⁴ En efecto, no deja de ser un conocimiento (por

21 Cf., *ibid.*, II, 15, 241.

22 “[...] *lege rectae rationis*”, *ibid.*, II, 22, 252.

23 *Ibid.*, I, 18. “*Et imperitiae morbum ex gloriosa iactatione contingere, cum eorum, quorum ignarus est, doctrinam aliquis scientiamque mentitur; furorem vero pessima consuetudine et libidinosa vita solere evenire hancque insaniam nominari, quam vitiosa qualitas corporis prodit, cum ea, quae rationi sunt parata in ipso vertice, importunis angustis coartantur.*”

24 *Ibid.*, II, 1, 219.

eso dice a Faustino, el destinatario de este segundo libro del *De Platone*, “sepas”); no es, en cuanto tal, la felicidad, sino saber cómo alcanzarla a través de la razón, que ejerce la rectoría del hombre. La felicidad proviene del bien, el cual puede dividirse, en primer término, entre unos que son excelentes y primeros por sí mismos: “*prima bona esse deum summum mentemque illam, quam voūv idem vocat*”; se trata efectivamente de los bienes divinos, y tienen el carácter de ser simples. De estos primeros bienes, que son en sí y por sí, se derivan inmediatamente, en segundo lugar, los bienes llamados *animi virtutes*, a saber, los bienes cardinales de Platón, “*prudentiam, iustitiam, pudicitiam, fortitudinem*”. En efecto, se trata de bienes humanos con los que el hombre participa de lo divino, nos parece.²⁵ La principal de estas virtudes es la prudencia (o sabiduría práctica, como suele decirse), de ahí la continencia, de ahí la justicia y la fortaleza. Finalmente hay también bienes externos, “*cum corporis commodis congruunt*”, por lo que no son intrínsecos y, por contraposición, son compuestos, pues requieren del cuerpo: son bienes para unos, no para todos (pues pueden ser malos para los estultos y los ignorantes), como sí lo son los bienes del alma, mientras que Dios y la mente son bienes no solo para todos los hombres, sino para todas las entidades.

Así pues, con esta primera anotación, que es de naturaleza metafísica, a saber, el discurso sobre el bien, puerta de entrada a la ética, apunta nuestro autor: “*bonum primum est verum et divinum illud, optimum et amabile et concupiscendum*.”²⁶ En efecto, toda criatura, y evidentemente también toda criatura racional, naturalmente tiende a este primer bien. El problema que encuentra Apuleyo es que no todos los seres racionales pueden alcanzarlo ni tienen la posibilidad de disfrutar de él, por lo que muchos agentes racionales terminan orientándose a los bienes propios del

25 Este parecer está sustentado en el siguiente pasaje: “Está unido a los dioses gracias a una divina familiaridad con ellos; la parte de su naturaleza que lo vuelve terreno, él la desprecia (*diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui, qua terrenus est, intra se despicit*)”, Apuleyo, *Asclepio*, 6.

26 Apuleyo, *De Platone*, II, 2, 221.

hombre, que no dejan de ser, como hemos visto, secundarios, ni tampoco buenos para todos, pues para los estultos e ignorantes pueden resultar contraproducentes. Aquí el autor latino añade una tesis nuevamente común a los medioplatónicos: “*namque appetitus et agendi aliquid cupido aut vero bono incitatur aut eo quod videatur bonum*”;²⁷ en efecto, el apetito puede ser despertado por un bien genuino o aparente, pero el apunte inmediato no deja de generar cierta controversia, pues afirma que, por naturaleza, hay un cierto parentesco con el bien del alma que más relación tiene con la razón (“*cum bonis ei animae portioni[s] quae cum ratione consentit*”), dando a entender que más termina atrayendo el bien de la parte irascible, porque está más cercano a la razón, y finalmente de la parte concupiscible, más vinculado a los bienes exteriores y, en este sentido, accidentales, pues de acuerdo con estos postulados el bien esencial no puede ser otro que Dios y las virtudes. En efecto, más abajo recalca esta tesis al decir que unos bienes se buscan por sí mismos y otros por otras razones; por sí mismos el bien que más se estima es la felicidad, a la que define como “el fruto más apetecible de las *virtudes* (*qui virtutum exoptatissimus fructus est*)”.²⁸

La ética está estrechamente vinculada con la educación o formación moral. Puesto que los hombres no nacen ni buenos ni malos, sino que van adquiriendo ellos mismos esta caracterización, es necesario que desde la infancia sean instruidos con el objetivo de visualizar la existencia de comportamientos honorables y deshonorables, alabables y vituperables, por lo que se debe incitarlos al conocimiento de las cosas que deben buscarse y perseguirse y de aquellas que hay que evitar, en términos de que las primeras son las que genuinamente se denominan buenas. Lo cierto es que, en general, los hombres se dividen en tres grandes grupos por el carácter ingénito que poseen, pues no se entendería de otra manera que Apuleyo use esos términos: “*tria genera ingenio-*

27 *Ibid.*, II, 2, 222.

28 *Ibid.*, II, 10, 235.

rum”, siendo los primeros poseedores de un carácter natural egregio y superior, los segundos de uno pésimo e inferior y los terceros, en donde parece situarse la mayoría, de uno mixto o *medium*, pues “de este justo medio pretende que sean partícipes el niño dócil y el hombre que se orienta hacia la moderación y que es amable y gentil (*mediocritatis huius vult esse participes puerum docilem et virum progredientem ad modestiam eundemque commodum ac venustum*)”.²⁹ Esto es así porque las virtudes y los vicios se encuentran siempre entreverados, mezclados, en el medio, pues los seres humanos son laudables y vituperables bajo ciertos aspectos y no todos.³⁰ Además, la vida virtuosa a la que aspira el hombre no es sino medianía, en el sentido de que la virtud está en medio, como dicen congruentemente las éticas platónico-aristotélica: “Así pues, en estos estados que él pretende que parezcan intermedios, no existen ni virtudes perfectas ni vicios puros y sin mezcla, sino que son el resultado de la combinación de los unos y los otros.”³¹ Esta doctrina, apunta Dillon, tiene resonancias más bien aristotélicas que platónicas, pero también estoicas, sobre todo en relación al progreso en la

29 *Ibid.*, II, 3, 224.

30 Esta interpretación se apoya en el siguiente pasaje: “Pero los hombres totalmente buenos y los muy malvados sin matices intermedios son muy pocos y muy escasos y, como dice el propio Platón, se pueden contar; por su parte, los que ni son completamente buenos ni malvados del todo, sino que se encuentran casi en el justo medio, son muchos. Pero estos ni como los mejores se mantienen siempre en el recto camino ni como los culpables se equivocan en todo. Sus vicios no son ni pesados ni inoportunos ni demasiado dignos de reproche, su ser es el resultado del exceso o de la carencia; a estos les corresponde a veces una aprobación completa y a veces moderada y caminan por una senda intermedia entre la alabanza y la censura (*sed apprime bonos et sine mediocritate deterrimos paucos admodum rarioresque et, ut ipse ait, numerabiles esse, eos autem qui nec plane optimi nec oppido deterrimi sint sed quasi medie morati, plures esse. sed neque superiores obtinere recta omnia neque culpabiles in ómnibus labi. horum vitia nec gravata nec intempestiva sunt aut nimium criminosa, quorum substantia est ex redundantia vel defectu, quibus et approbationis integritas et modus est et qui inter laudem vituperationemque mediam viam vadunt*)”, Apuleyo, *De Platone*, II, 19, 246-247.

31 Apuleyo, *De Platone*, II, 3, 224. “*Horum quippe, quos mediocres vult videri, neque sinceras esse virtutes nec vitia tamen mera et intemperata, sed hinc atque inde permixta esse.*”

vida moral (προκοπή).³² En este tenor, la *malitia* se da cuando los vicios se adueñan del hombre, cuando las partes irascible y concupiscible terminan por dominar a la parte rectora, a la parte racional, lo cual nunca, bajo ninguna circunstancia, puede ser útil al hombre.³³ En este sentido, la maldad es disimetría, falta de orden y concordia en el agente moral,³⁴ por lo que es preciso cuidarse de los tres vicios que acosan a las partes

32 Dillon, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996, p. 329.

33 Cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 10, 235. Recuérdese este célebre pasaje de la *República*: “A mí me parece que lo quiere decir esta frase (dueño de sí mismo) es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es dueño de sí mismo, a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama esclavo de sí mismo e inmoderado a quien se halla en tal situación”, Platón, *República*, 431a.

34 Con toda patencia queda registrado así por nuestro autor: “Platón dice que el hombre peor no solo es indigno, dañino, despreciador de los dioses, carente de medida y que vive una vida inhumana e insociable, sino que tampoco está en armonía con sus más cercanos ni consigo mismo, y por ello no solo está en desacuerdo con los demás sino incluso consigo mismo, y no solo es enemigo de los demás sino también de sí mismo; y, por eso un hombre así ni es amigo de los buenos ni tampoco de nadie, ni siquiera de sí mismo. Pero, en su opinión, el hombre peor es aquel al que no le puede superar ni la maldad en grado superlativo; un hombre así nunca puede arreglárselas en las tareas que ha de llevar a cabo, no solo por su ignorancia, sino porque él también se desconoce a sí mismo y porque su consumada maldad provoca la rebelión de su mente, impidiéndole sus proyectos y los planes que ha trazado y no permitiéndole nada de lo que pretende. Por lo tanto, al hombre peor y más perverso lo hacen especialmente abominable no solo sus vicios contrarios a la naturaleza, como la envidia o la alegría por las desgracias ajenas, sino también todo aquello que la naturaleza no rechaza, a saber, el placer, el pesar, el deseo, el amor, la misericordia, el miedo, la vergüenza y la ira. Por eso le sucede que su manera de ser extremista, en todo lo que emprende, carece de medida y por eso siempre o le falta o le sobra algo (*qui sit autem pessimus, eum non solum turpem et damnosum et contemptorem deorum et immoderatum et inhumanam atque insociabilem vitam ait vivere, sed nec cum proximis secumve congruere atque ideo non a ceteris modo verum etiam a se discrepare nec aliis tantum sed sibi etiam inimicum esse et idcirco hunc talem neque bonis nec omnino cuiquam, nec sibi quidem amicum esse. sed eum pessimum videri, quem nulla malignitatis superlatio possit excedere. hunc talem numquam in agendis rebus expedire se posse non solum propter inscientiam, sed quod ipse etiam sibimet sit ignotus et quod malitia perfecta seditionem mentibus pariat impediens incepta eius atque meditata consilia nec permittens quicquam eorum quae vult. pessimo quapropter deterrimoque non ea tantum vitia, quae contra naturam sunt, pariunt execrabilitatem, ut est invidentia, ut est de alienis incommotis gaudium, sed etiam quae natura non respuit, voluptatem dico atque aegritudinem, desiderium, amorem, misericordiam, metum, pudorem, iracundiam. idcirco autem hoc evenit,*

del alma: la (i) indocilidad (*indocilitas*) ataca a la sabiduría, a la prudencia, a la que define como ataque a la disposición para aprender ("*contra-ria est disciplinae discendi*"); pero la indocilidad tiene dos especies, a saber, (a) la impericia o ignorancia, enemiga de la sabiduría, y (b) la fatuidad, enemiga de la prudencia; (ii) a la parte irascible del alma se opone la *audacia*, acompañada de la indignación y la *incommobilitas*; y (iii) a la concupiscible se opone la *luxuria*, que es el ansia por los placeres y las posesiones. De la *luxuria* provienen, a su vez, la avaricia (opuesta a la liberalidad) y la incontinencia.

Más abajo Apuleyo apunta otra tesis común de los platónicos medios, a saber, que el vicio, aunque es libre, no es voluntario: "los pecados son igualmente libres y radican en nosotros, sin embargo no los asumimos por propia voluntad (*peccata vero esse non minus libera et in nobis sita, non tamen ea suscipi voluntate*)",³⁵ puesto que la voluntad siempre busca el bien, aunque sea meramente aparente. Por tanto elo-cuentemente escribe:

El que contempla la virtud, cuando se ha dado cuenta de que esta es completamente buena y que se distingue por su benevolencia, ciertamente se encaminará hacia ella y la considerará deseable por sí misma; o del mismo modo aquel que se da cuenta de que los vicios no solo le traerán la ignominia a su reputación, sino que le perjudicarán y dañarán de otro modo, ¿quién puede voluntariamente compartir su suerte con éstos? Pero si dirige sus pasos hacia males de este tipo y considera útil servirse de ellos, víctima del error y llevado por la imagen del bien, se precipita sin saberlo en el mal; pues estaría en desacuerdo con el sentido común, si no ignorando la diferencia entre la pobreza y la riqueza y, siendo fáciles ambas y dado que ni la pobreza reporta honorabilidad ni las riquezas deshonra, si prefiriéramos la escasez a la abundancia de las cosas necesarias para vivir,

quod immoderatum ingenium, in quaecumque proruerit, modum non habet atque ideo semper ei aut deest aliquid aut redundat)", Apuleyo, *De Platone*, II, 16, 242-243.

35 *Ibid.*, II, 11, 236.

pareceríamos estar cometiendo una locura; sería aún más absurdo si, despreciando la salud corporal, se eligieran las enfermedades; pero la locura más extrema consistiría en que, quien ha visto con los ojos del alma la belleza de la virtud y ha reconocido claramente su utilidad por la experiencia y la razón, sabiendo cuánto deshonor y perjuicio se obtiene por la participación en los vicios, sin embargo quisiera entregarse a ellos.³⁶

La virtud es el *habitus mentis*, es decir, la disposición de la mente o disposición interior cuya característica es precisamente, en consonancia con lo dicho en relación con las partes del alma y el vicio, que hace que quien la posee sea “concorde consigo mismo” (*concordem sibi*) y, además, “tranquilo y perseverante, en armonía consigo mismo y con las demás cosas, no solo de palabra, sino también de hecho (*quietem, constantem etiam eum facit cui fuerit fideliter intimata non verbis modo sed factis etiam secum et cum ceteris congruentem*)”.³⁷ La virtud es algo que se elige, o sea, es libre y debe buscarse por propia voluntad.³⁸ Como se desprende de la antropología filosófica, la virtud estriba, justamente, en que la parte rectora del alma, esto es, la razón, domine a la ira y las

36 *Ibid.*, II, 11, 236-237. “Namque ille virtutis spectator cum eam penitus intellexerit bonam esse et benignitate praestare, ad eam affectabit profecto et sectandam existimabit sui causa; ut item ille, qui senserit vitia non solum turpitudinem existimationi invehere, sed nocere alio pacto fraudique esse, qui potest sponte se ad eorum consortium iungere? sed si ad eiusmodi mala pergit ac sibi usuram eorum utilem credit, deceptus errore et imagine boni sollicitatus quidem, <in>sciens vero ad mala praecipitatur. discrepes quippe a communi sententia, si non quidem ignores quid pauperem ac divitias intersit, et, cum haec in proclivi sita sint nec pauperies honestatem vel turpitudinem divitiae allaturae sint, si egestatem rerum victui necessariorum copiis praeferas, ineptire videaris; et adhuc illud absurdius, si quis sanitatem corporis spernat eligens morbos; sed illud postremae dementiae est, cum, qui virtutis pulchritudinem oculis animae viderit utilitatemque eius usu et ratione perspexerit, non ignarus quantum dedecoris atque incommodi adipiscatur ex participatione vitiorum, tamen addictum se velit vitiis.” Este mismo sendero es seguido por nuestro autor más abajo, cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 17, 244-245. Y más adelante afirma que, quien es incapaz de ser curado por que el vicio lo consume, debe dejar la vida, o bien ser reducido a esclavo, cf. Apuleyo, *De Platone*, II, 18, 245-246.

37 *Ibid.*, II, 5, 227.

38 *Ibid.*, II, 11, 235-236: “Sed virtutem liberam et in nobis sitam et nobis voluntate appetendam”.

pasiones de tal manera que, con tranquilidad, lleve a cabo sus funciones. La virtud, en este sentido, es única, como uno solo es el Bien perfecto, esto es, lo que es valioso por sí mismo.³⁹ Así pues, las virtudes, en cuanto se concretan, no son más que el mismo bien desplegado en distintas direcciones, distendido en términos diferentes, lo cual se traduce como proporción, analogía, es decir, se sitúan en el medio como la valentía se sitúa en medio de la osadía y la cobardía, siendo la primera un exceso de confianza y la segunda una falta de osadía. Pero el *madau-rense* apunta algo más en torno a la naturaleza de la virtud: las virtudes pueden ser perfectas o imperfectas; son imperfectas las que se obtienen por un favor de la naturaleza, las que se adquieren por la instrucción o bien por la guía de la razón. En cambio, la virtud perfecta cumple las tres condiciones:

Platón dice que las virtudes imperfectas no se acompañan entre sí; en cambio, las que son perfectas cree que son inseparables y están interconectadas entre sí, principalmente por el hecho de que, al que posee una naturaleza superior, si se le añade una actividad diligente, la costumbre y una formación que se fundamente en la razón, guía de las cosas, no se dejará nada que no administre la virtud.⁴⁰

Esta tesis de raigambre estoica y que se ve asumida, por ejemplo, en Plutarco, se concreta en la doctrina, esa sí platónica, de las virtudes distribuidas correspondientemente con las partes del alma, a saber, que la prudencia y la sabiduría (*prudentia et sapientia*) corresponden a la razón:

De estas pretende que la sabiduría aparezca como el estudio de lo divino y lo humano, y la prudencia como el conocimiento consistente en distin-

39 También solo Dios es uno, cf. Apuleyo, *De mundo*, 36-37, 369-372.

40 Apuleyo, *De Platone*, II, 6, 228. "*Eas vero quae perfectae sint, individuas sibi et inter se connexas esse ideo maxime arbitratur, quod ei cui sit egregium ingenium, si accedat industria, usus etiam et disciplina, quam dux rerum ratio fundaverit, nihil relinquatur quod non virtus administret.*"

guir el bien y el mal y de lo que se llama intermedio entre ambos (*quarum sapientiam disciplinam vult videri divinarum humanarumque rerum, prudentiam vero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum, eorum etiam quae media dicuntur*).⁴¹

En suma, la sabiduría se enfoca al conocimiento de las cosas necesarias, por lo que se les llama divinas, mientras que la prudencia se orienta al conocimiento de las cosas contingentes, pero necesarias para conducir la propia vida, que es precisamente el sendero del bien y de alejamiento del mal. En la parte irascible se sitúa la fortaleza (*fortitudo*), que mantiene con fuerza al alma para seguir el sendero del bien. Y en la parte concupiscible se halla, cuando se desarrolla, la abstinencia (*abstinentia*) y, aunque la tendencia al placer es natural y buena, hay que obtenerlo con armonía. Finalmente, la justicia se encuentra esparcida en las tres partes del alma y consiste en que “el conocimiento y la causa de que cada parte se someta a desempeñar su función con razón y medida (*causam esse dicit ut unaquaeque portio ratione ac modo ad fungendum munus oboediat*)”.⁴² Se trata, para Platón, dice Apuleyo, de una virtud universal⁴³ y que, aunque cambia de nombre, se trata de la misma virtud; cambia únicamente por el objeto al cual se dirige; por ejemplo, si es hacia la ley es *fidelitas*, cuando se dirige a la utilidad de otro es propiamente *iustitia* y cuando se dirige a uno mismo *benivolentia*. En cuanto dirigida hacia lo divino, adquiere el carácter de purificación, de piedad, de *οσιότητα*. La justicia, interpreta el madaurenses, tiene dos partes: una que puede ser denominada legal, que es el respeto a los tratados y a los números, de lo que nos servimos para la repartición; y otra que puede denominarse equidad, en donde no se reparte igual para todos, sino en

41 *Ibid.*, II, 6, 228. Esto intermedio estriba en que no es bueno ni malo en sí, como la pobreza, pues quien es frugal y moderado en su gasto, no necesariamente estima que la pobreza sea un mal absoluto.

42 *Ibid.*, II, 7, 229.

43 Cf. Donini, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011, pp. 179-193.

proporción con la virtud o maldad de cada uno, como sucede en el reparto agrario.

Los seres humanos, en general, buscan parecerse más al ideal divino, tranquilo y feliz, o bien al malvado. Se acerca más el individuo al primer tipo cuando practica la virtud y lo contrario cuando vincula más su acción al vicio, que es la traducción de un amor desenfrenado e irracional. Para mostrar el modelo de virtud (y de vicio), la ética se sirve de la retórica, que puede tener dos partes, como ya enseñaba Aristóteles. En efecto, una es la retórica que tiene por objeto la contemplación del bien, esto es, como *disciplina contemplatrix bonorum* cuando se apega a lo justo, adecuado y conveniente, y otra la retórica que es *vero adulandi scientia* que, en vez de perseguir la verdad, pretende solo lo *verisimilium*, la cual se limita a persuadir, en vez de enseñar genuinamente. A esta última Platón la define, dice Apuleyo, como “el poder de persuadir sin enseñar (δύναμιν τοῦ πείθειν ἄνευ τοῦ διδάσκειν)”,⁴⁴ como se dice en el *Gorgias* (458e). Para Platón la civilidad (*civilitas*) o πολιτικὴν es una virtud que busca la situación afortunada y la felicidad para la ciudad la cual, a su vez, se desdobra en (i) la acción legislativa (*legalis*) y en (ii) la acción judicial (*iuridicialis*), siendo la primera preventiva y la segunda correctiva. En efecto, el propio Apuleyo las ejemplifica con el cuerpo, pues la primera sería el ejercicio para mantener vigoroso el cuerpo y la segunda la medicina con la que se corrige el malestar.

En relación con la amistad y el amor, como sucede en el caso de Alcínoo, Apuleyo distingue entre diversos tipos de amistad, alguno de los cuales es conveniente para el agente moral. Mas la amistad, en cuanto tal, es provechosa y se basa en el acuerdo o consenso: “es recíproca y proporciona un intercambio de afectos, cuando el amor es igualmente recíproco (*reciprocamente esse ac delectationis vicem reddere, quando aequaliter redamat*)”.⁴⁵ En efecto, hay genuina amistad cuando el vínculo

44 Apuleyo, *De Platone*, II, 9, 231.

45 *Ibid.*, II, 13, 238.

que se establece entre dos individuos es llevado a que el otro también prospere, es decir, por una genuina benevolencia. El filósofo latino apunta incluso que, aunque no todos los buenos hombres se conozcan, han de ser amigos entre sí, pues, por sus principios y modo de vida, están unidos: esta unión se debe al alma, pues cuando esta agrada, “se ama al hombre entero (*homo totus adamatur*)”.⁴⁶ Hay otros tipos de amistad, por llamarles así (pues el primero es natural y el segundo no cumple con la reciprocidad en todo momento), como la fundada en el parentesco y la que se finca en el placer. En cambio, la enemistad (*inimicitia*) se da cuando el vínculo es de malevolencia, lo cual se genera por la diferencia de costumbres, la discrepancia entre tipos de vida y la oposición de principios y carácter. En torno al amor, este es de tres tipos: el divino, el degenerado-voluptuoso y el compuesto por la mezcla de ambos. Así lo asienta Apuleyo:

Platón enumera tres tipos de amor según la siguiente clasificación: uno divino, que está en consonancia con una mente pura y con el principio racional de la virtud, que no tiene de qué arrepentirse; el segundo es el propio de un alma degenerada y de un placer muy corrompido; el tercero, que es una mezcla de los dos tipos anteriores, es propio de un espíritu moderado y de un deseo comedido.⁴⁷

El primer amor es el que se decanta por los hombres buenos y se interesa por ellos, especialmente en relación con la moral y a las artes; el segundo se interesa por los cuerpos exclusivamente, buscando mitigar el propio placer con ellos, y en definitiva se trata de un amor desenfrenado que enjuicia erróneamente;⁴⁸ el amor intermedio tiende a ambos aspectos,

46 Cf., *ibid.*, II, 22, 251.

47 *Ibid.*, II, 14, 239. “Plato tres amores hoc genere dinumerat, quod sit unus divinus cum incorrupta mente et virtutis ratione conveniens, non paenitendus; alter degeneris animi et corruptissimae voluptatis; tertius ex utroque permixtus, mediocris ingenii et cupidinis modicae.”

48 Cf., *ibid.*, II, 16, 243.

esto es, al espiritual y al corporal. Este tercer tipo de amor, explica Apuleyo, resulta de la conjunción del amor divino y el terrenal, siendo el primero cercano a la razón y el segundo al deseo y placer.

Finalmente, quien alcanza el virtuosismo moral, es el sabio, equivalente al hombre feliz, gracias a sus dotes innatas, la buena educación, la conducción dócil por la que ha sido llevado y mediado todo esto por la reflexión sobre las condiciones por las que las cosas son como son y ajusta su actuar a estas. La doctrina de Apuleyo sobre el sabio, según Moreschini, es variopinta, pero fundamentalmente de origen platónico-estoico.⁴⁹ Los anhelos de purificación son llevados hasta sus últimas consecuencias por quien alcanza la sabiduría. En prácticamente toda la filosofía antigua, esta concepción es compartida por las más variadas corrientes que, en la época helenística, adquiere un recubrimiento soteriológico y hasta místico. El sabio encuentra que es él el único de quien depende su felicidad, por lo que, después de excluir los vicios y haciendo a un lado las cosas inseguras, adquiere el conocimiento de que la felicidad es autárquica, por lo que –recordando al estoicismo– el sabio no se enorgullece ante la prosperidad ni se abate ante la adversidad, “puesto que sabe que está tan bien equipado con sus armas, que ninguna violencia podría privarle de ellas (*cum se ornamentis suis ita instructum sciat, ut ab his nulla vi segregetur*)”.⁵⁰ Por ello, el sabio posee tal firmeza de ánimo que, a pesar de recibir afrentas e injusticias, se mantiene incólume y “confiado en su conciencia, seguro y resuelto en su vida futura (*sapientem illum conscientia sua fretum, securum et confidentem in omni vita dicit futurum*)”,⁵¹ pues los principios desde los que juzga son seguros, ya que tienen carácter divino, tanto que, a la postre, y a sabiendas de que el alma es inmortal, “espera ya el día de su muerte con buen ánimo y sin pena [...] en efecto, liberado de las cadenas del cuerpo, el alma del sabio vuelve junto a los dioses y, por

49 Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, op. cit., pp. 121-122.

50 Apuleyo, *De Platone*, II, 20, 248.

51 *Ibid.*, II, 20, 248.

la conducta especialmente pura y casta de su vida pasada, se gana la condición de los dioses por este mismo comportamiento”.⁵² Así, el hombre perfecto, es decir, quien adquiere la condición de sabio, conoce perfectamente que el camino adecuado para lograr esta condición no es otro que hacer concordar su pensamiento con sus acciones, rigiendo su pensar precisamente los principios justos. En este sentido es que el sabio pretende imitar a la divinidad, esto es, buscar emular con su vida a los dioses, que es la célebre doctrina de la *imitatio Dei*, la ἔπου θεῶ:

Por lo cual le conviene perseguir lo que resulta grato a los dioses y a los hombres no solo mediante un conocimiento contemplativo, sino también mediante su actuación práctica, puesto que, como el Dios principal, contempla todas estas cosas no solo con su pensamiento racional, sino que recorre las primeras, las intermedias y las últimas, y una vez que las conoce íntimamente las rige con la universalidad y la perseverancia de su previsora administración.⁵³

El vicio encadena a los agentes, por lo que la verdadera riqueza de la que abunda el sabio es la de mantenerse libre del vicio, y la manera de hacerlo es ejercitando la virtud. Esta es, pues, en suma, la ética del platonismo medio, la búsqueda constante de ejercitar la virtud, la perfec-

52 *Ibid.*, II, 20, 249. “*Iam ille diem mortis suae propitius nec invitus expectat (...) nam vinculis liberata corporeis sapientis anima remigrat ad deos et pro merito vitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat.*”

53 *Ibid.*, II, 22, 252-253. “*Verum hoc ei poterit provenire, si virum perfecte iustum, pium, prudentem se praebeat. unde non solum in perspectandi cognitione verum etiam agendi opera sequi eum convenit quae diis atque hominibus sint probata, quippe cum summus deorum cuncta haec non solum cogitationum ratione consideret, sed prima, media, ultima obeat compertaque intime providae ordinationis universitate et constantia regat.*” Cf. Moreschini, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, op. cit., pp. 124-125. Véase cuanto escribe Platón, al final de la República, sobre la imitación de Dios: “Cabe suponer, por consiguiente, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre”, 613a-b.

ción de la rectoría del alma, pues así es como se imita a la divinidad en esta vida y,⁵⁴ también, en la del porvenir.

V.5. CONCLUSIÓN

Hemos visto, de manera sucinta, la metafísica de Apuleyo que, como es bien sabido, abreva del medioplatonismo de los dos primeros siglos de nuestra era. Se aprecian en ella las instancias trascendentes de Dios y las ideas, y la inmanencia del cosmos generado, con sus astros y el mundo sublunar, en cuyo seno está colocado el hombre. En efecto, este último, prodigio de la Providencia, está constituido por alma y cuerpo, y el alma –a su vez– por las partes concupiscible, irascible y racional, resultando esta última la culminación del individuo humano, así como en el cosmos la regencia la posee el Primer Dios. La ética, por su parte, trata sobre cómo alcanzar la felicidad a través de la razón y que solo puede ser asequible mediante el bien. Este último, por su parte, se divide en divino, humano y externo. Los bienes fundamentales, que son por sí y en sí, son Dios y las virtudes, pues actuar conforme a estas últimas permite al agente asemejarse a Dios, administrador ejemplar del universo, del macrocosmos. De esta forma, las virtudes son la manera en que la razón humana administra al microcosmos que es cada uno.

54 Dios es, pues, “*mundi rectore*”, Apuleyo, *De Mundo*, 24, 341. Y más adelante lo califica como “*rex omnium et pater*”, 30, 357.

VI. LA ÉTICA DE MÁXIMO DE TIRO

VI.1. INTRODUCCIÓN

SOBRE MÁXIMO DE TIRO se tienen muy escasas noticias, aunque sí un número considerable de sus disertaciones si se compara con otros autores notables de la época. Se sabe que era natural de Tiro (Siria), que nació seguramente en la primera mitad del siglo II d. C. y que, estando en Roma en la segunda mitad del siglo, impartió las famosas lecciones que le conocemos (por lo que a veces ha sido situado como representante de la “segunda sofística”, a saber, entre los sofistas filósofos, denominación acuñada por Filostrato). Efectivamente, hoy día sus *Orationes* están distribuidas en sendos tomos agrupados bajo el título general de *Disertaciones* (Διαλέξεις); suman un total de 41 conferencias aunque, como bien apunta Jeroen Lauwers, resulta claro que el texto que circula hasta la actualidad está corrupto pues hacen faltan algunas más por la manera tan abrupta con que terminan.¹

Máximo es retórico de formación y en su obra no ofrece, como afirma Michele Solitario, una contribución filosófica original. Sin embargo, permite reconstruir algunos de los debates y las diversas direcciones que vienen tomando en la segunda mitad del siglo II d. C.² Además, no hay duda de que se trata de un filósofo platónico, lo cual no

-
- 1 Lauwers, Jeroen, *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*, Brill, Leiden y Boston, 2015, p. 126.
 - 2 Solitario, Michele, “La πολυφωνία filosofica nelle orazioni di Massimo di Tiro”, en: *Maia*, LXX, (2018), p. 362. Este autor hace ver que la polifonía de Máximo tiene su centro en la filosofía de Homero, en quien se conglomeran enseñanzas de tipo moral. En efecto, así se expresa Solitario: “Todos los eventos sucedidos desde Troya y las peripecias de Odiseo se recubren de una vestidura política, ética y teológica, imponiéndose como modelo de vicio o virtud y exhibiendo una amplia gama de elecciones y comportamientos concretos. La obra épica absorbe así la función de un catequismo moral, puesto que ofrece todas las respuestas indispensables para individuar la reacción mayormente adecuada a cada circunstancia”, pp. 368-369.

significa que no siga a algunas otras autoridades en su exposición (como Aristóteles y los estoicos) sino, como explica Campos, “Que Máximo, al menos en algunas disertaciones, actuaba como platónico y mostraba un buen conocimiento de los textos del ateniense, parece claro, de modo que, conforme a estos criterios, la pretensión de platonismo está justificada sin necesidad de equipararlo en rigor filosófico a Calveno o a Alcínoo”.³ John Dillon, en su libro clásico sobre platonismo medio, pone de relieve que una de las valías de Máximo de Tiro estriba en la construcción de imágenes,⁴ es decir, de los símiles con los cuales expone los arduos conceptos filosóficos por lo que se ha ganado el mote de “conferencista”.⁵ Esto último se ve plasmado a lo largo de su obra, de la que retomamos, para esta edición, algunas disertaciones concernientes a la metafísica, la antropología y la ética.

VI.2. LA METAFÍSICA DE MÁXIMO DE TIRO

La orientación filosófica de Máximo de Tiro es platónica, en términos generales, como sucede con los otros grandes autores contemporáneos a él, como ya se dijo en seguimiento de López y Campos, con reminiscencias de pitagorismo, peripatetismo y socratismo (esto último como en el caso de Apuleyo y su *De Socrates*). En sus *Disertaciones* compendiadas en la actualidad, hay algunas que conciernen a la metafísica y de entrada es posible recuperar su pensamiento en torno al problema metafísico de Dios. La principal de ellas, a mi juicio, es la I de las ediciones antiguas y la XI de las ediciones contemporáneas, a saber, “El Dios según Platón”. En esta disertación, Máximo da inicio individuando el problema del len-

3 López, Juan Luis y Campos, Javier, “Introducción general” a: Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas. I-XVII*, Gredos, Madrid, 2005, p. 17. Por Calveno hay que entender Calvisio Tauro.

4 Cf. Dillon, John, *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Ítaca y Nueva York, 1996, pp. 399-400.

5 Cf. Puiggali, Jacques, *Etude sur les dialexeis de Maxime de Tyr*, Université de Lille III, 1983, 586 pp.

guaje teológico para enfrentarse al tema de Dios, pues cualquiera es consciente de lo difícil que es tratarlo cuando no es posible visualizarlo frente a frente; es de manera oblicua que el hombre hace frente al problema de la esencia de Dios. Aun cuando el hombre se acerca a Platón para saciar la sed de conocimiento al que está impelido, le resulta sumamente difícil porque, en suma, el lenguaje no es sino imitación, y más todavía se aprecia la enorme distancia, la trascendencia, entre aquello que siempre es y la manera en que el lenguaje (y por, ende, la mente humana) puede hacer referencia a él. Además, al tener al frente el texto platónico, que es comparado con una mina de oro, son necesarias las ayudas para dirimir dónde está el material precioso, por lo que es preciso, siguiendo este símil, recurrir al arte interpretativo, pero no a aquel que hace de lo indagado, en este caso a Dios, algo concreto, aunque fuera hermoso, como sería que tuviera la tez morena o los cabellos rizados, como lo pintan los poetas, pintores y escultores, e incluso los filósofos.

De lo anterior extrae Máximo que si se tratara de poner de acuerdo a todos ellos sobre la esencia de Dios, e incluso a las naciones, a las ciudades y hasta a los individuos, no se lograría el objetivo. Sin embargo, sí hay algo en lo que se pueden poner de acuerdo todos: “que hay un solo rey Dios y padre de todos, y que numerosos dioses, sus hijos, comparten el dominio con él (ὅτι θεὸς εἰς πάντων βασιλεὺς, καὶ πατήρ, καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ)”,⁶ lo cual recuerda lo que ha plasmado Platón en el *Timeo*:

Cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el Dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para con-

6 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xi, 5 (hemos seguido las traducciones de López y Campos para la editorial Gredos, teniendo presente la espléndida edición de Selene Brumana, *Dissertationi*, Bompiani, Milán, 2019, 297 pp.). Aunque enfocada en otra de las *Orationes*, resulta de enorme provecho el siguiente trabajo: Cf. Ferrari, Franco, “Philosophie als wahres Gebet. Platonische Elemente in der fünften *Oratio* des Maximos von Tyros”, en: AA.VV., *Ist Beten sinnvoll?*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, pp. 75-92.

sigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, sino era de manera causal, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales. El Dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales.⁷

Así pues, según piensa Máximo, todos los hombres, sean bárbaros o cultos, hiperbóreos o griegos, sostienen que hay un ordenador único del universo y que se sirve de distintas potestades para colocar en sus justos sitios a todas las cosas. Así, con toda patencia, asienta:

¿[Creos] que Platón votará y legislará contra estos testimonios, en vez de sumar su voz y su sentimiento con la voz más hermosa y el sentimiento más verdadero? ¿Eso qué es? *El sol*, dice el ojo. ¿Eso qué es? *Truenos*, dice el oído. ¿Qué son estas beldades y hermosuras, así como los ciclos, las mudanzas y la templanza del clima, el nacimiento de los animales y el brotar de los frutos? *Todos son obra del Dios*, dice el alma, que anhela a su artesano y adivina su arte. Pues, aunque durante toda la existencia hayan surgido –estirpe impía, abyecta e insensible– dos o tres con los ojos extraviados, los oídos errados y el alma castrada, carentes de juicio, descendencia y fruto, como un león cobarde, un toro sin cuernos y un pájaro sin alas, aún en este linaje se tendrá noticia del Dios. Lo conocen aunque no quieran y lo nombran contra su voluntad, aunque lo prives de la bondad, como Leucipo, aunque le añadas el sentir lo mismo que nosotros, como Demócrito, aunque alteres su naturaleza, como Estratón, aunque le atribuyas el placer, como Epicuro,

7 Platón, *Timeo*, 69b-c.

aunque afirmes que no existe, como Diágoras, aunque declares ignorarlo, como Protágoras.⁸

Platón es recuperado como el gran sabio de Atenas, a quien hay que consultar en todos los asuntos divinos, es decir, metafísicos, pues es capaz de llevar a la atalaya o cima del hombre para visualizar la atalaya o cima del universo entero. Plegándose a las enseñanzas platónicas contenidas en la *República* y el *Filebo*, Máximo recupera la doctrina de que el alma humana posee dos instrumentos para conocer: el intelecto y los sentidos. Aunque se unen, poseen un modo de ser distinto, puesto que el primero es simple y el segundo múltiple, uno se dirige a la unidad y otro a la diversidad, si puede decirse así. Esta relación entre ambos también se aplica a las cosas que están distendidas, pues el primero se dirige a lo inteligible y los segundos a lo sensible. Como dice la escuela peripatética, aunque lo inteligible es cognoscible *per se*, resulta para el género humano menos próximo, mientras que está más acostumbrado a vérselas con lo sensible. Para los que no están ejercitados en la filosofía (platónica), solo lo sensible es; mientras que desconocen otra parte de lo real, más fundamental, que es lo inteligible. De ahí que asiente: “la naturaleza de los objetos sensibles, que es multiforme, compuesta y fluida, dispone al alma a implicarse en toda suerte de transformaciones, de manera que esta, aunque se traslade al ámbito de lo intelectual, que es

8 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xi, 5. “(οἱ) εἰ δὴ τούτοις Πλάτωνα ἀντιχειροτονεῖν καὶ ἀντινομοθετεῖν, ἀλλὰ οὐχ ὁμόφωνον εἶναι καὶ ὁμοπαθὲ καλλίστης φωνῆς καὶ ἀληθεστάτου πάθους· τί τοῦτο; ἥλιος, ὀφθαλμός λέγει· τί τοῦτο; βρονταί, ἀκοή λέγει· τί ταῦτα ὠραία καὶ καλά, καὶ περίοδοι καὶ μεταβολαὶ καὶ κράσεις ἀέρων καὶ ζώων γενέσεις καὶ καρπῶν φύσεις; θεοῦ πάντα ἔργα, ἡ ψυχὴ λέγει, καὶ τὸν τεχνίτην ποθεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης. εἰ δὲ ἐξεγένοντο ἐν τῷ ξύμπαντι αἰῶνι δύο πον καὶ τρεῖς, ἄθεον καὶ ταπεινὸν καὶ ἀναίσθητος γένος, καὶ πεπλανημένον μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς, ἐξηπατημένον δὲ ταῖς ἀκοαῖς, ἐκτετμημένον δὲ τὴν ψυχὴν, ἄλογον καὶ ἄγονον καὶ ἄκαρπον, ὡς ἄθυμος λέων, ὡς βοῦς ἄκερος, ὡς ὄρνις ἄπτερος, καὶ παρὰ τούτου ὅμως τοῦ γένους πεύσει τὸ θεῖον· ἴσασιν γὰρ οὐχ ἐκόντες, καὶ λέγουσιν ἄκοντες, κἂν ἀφέλῃς αὐτοῦ τὸ ἀγαθόν, ὡς Λεύκιππος· κἂν προσθῇς τὸ ὁμοπαθές, ὡς Δημόκριτος· κἂν ὑπαλλάξῃς τὴν φύσιν, ὡς Στράτων· κἂν ὄψῃ τὴν ἡδονήν, ὡς Ἐπίκουρος· κἂν μὴ εἶναι φῆς, ὡς Διαγόρας· κἂν ἀγνοεῖν τι φῆς, ὡς Πρωταγόρας.”

estable y sólido, no logra ver con claridad, sacudida como está por el desasosiego y la turbación”.⁹

Como dice su ejemplo mismo, que recurre a la navegación (y a la segunda navegación platónica, ciertamente), es como los que han navegado por mucho tiempo y se acostumbran a ver todo con los pies en el barco, sometido al oleaje; cuando alcanzan tierra firme (las Ideas), les resulta confuso y pierden el equilibrio. Dios se encuentra, efectivamente, en la parte más sólida y estable. Utilizando la razón, esta va distinguiendo, por el procedimiento dierético, entre las entidades que son semejantes o familiares entre sí, haciendo separaciones hasta lograr el objeto de la investigación que en este caso es Dios. Como se ha vuelto clásico en la filosofía tradicional, se distingue entre los seres animados y los inanimados. Dentro de lo animado se hallan lo sensible y lo vegetativo; dentro de lo sensible lo racional y lo irracional; al interior del alma racional, hay que distinguir de entre sus partes la intelectual, que es superior al resto. Dios es análogo al intelecto en el alma racional, pero supera al conglomerado en el que está inserto en el caso del hombre. Dios es el Intelecto mismo, el Intelecto que piensa siempre (a diferencia del intelecto humano, que a veces piensa, como diría Aristóteles al diferenciar entre el intelecto en potencia y en acto): Dios es el Intelecto que piensa siempre y lo piensa todo al mismo tiempo.¹⁰ De ahí que Máximo recurra a la siguiente analogía:

Si te parece, compara lo dicho del siguiente modo: el intelecto divino, con el ver; el humano, con el hablar. Mientras que la mirada del ojo es rapidísima y obtiene una impresión completa de aquello que mira, la actividad del discurso se asemeja a un caminar pausado. Y, mejor aún,

9 *Ibid.*, XI, 7. “Καὶ μὲν δὴ καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν φύσις, πολυειδὴς τε οὖσα, καὶ συμπεφορημένη, καὶ ῥέουσα, ἐν μεταβολῇ παντοῖα συνδιατίθῃσιν αὐτῇ τὴν ψυχὴν, ὥστε καὶ μεταβιβάζουσιν αὐτὴν ἐπὶ τὴν τοῦ νοητοῦ φύσιν, στάσιμόν τε οὖσαν καὶ ἑδραίαν, μὴ δύνασθαι διορᾶν ἀσφαλῶς ὑπὸ τοῦ σάλου καὶ τοῦ ταραχου κραδαινομένην.”

10 *Ibid.*, XI, 8. Esta última definición, *in fine*: “ὁ νοῶν ἀεὶ, καὶ πάντα, καὶ ἅμα”.

así: compárese el intelecto divino con el impacto del sol cuando a un mismo tiempo contempla todos los lugares de la Tierra, mientras que el humano, con su camino cuando avanza en cada momento a un sitio distinto del Universo.¹¹

Siguiendo el discurso apofático, muy empleado también por Platón, afirma que Dios no es visto, ni tocado, ni tiene un tamaño, pues se trata de la manera en que se conocen las carnes, es decir, la materia. Más bien, la esencia de Dios es invisible a los ojos (pero no para el intelecto, como hemos visto en la vía analógica anterior), inefable, inasible, imperceptible al oído. Solo es accesible a la parte más elevada del alma humana: al intelecto, por lo que este se sirve del raciocinio, de la dialéctica, para alcanzarlo. Hay, como apunta la escuela platónica, afinidad y semejanza entre el intelecto y el Intelecto. No es, entonces, mediante los sentidos que se alcanza a Dios, sino apartándose de las sensaciones, o bien negándolas, como dice el lenguaje apofático: “el *Ser* es sin nacimiento y sin muerte; e invisible e imperceptible a los sentidos; solo el intelecto tiene el poder para contemplarlo”.¹² Es a través de la razón y el amor que se alcanza la intelección de lo que es inteligible en grado sumo: “A la razón, porque indica por dónde hay que marchar, y al amor, porque se sitúa a su vera y aligera las penalidades del camino con persuasión y encantos (τῷ μὲν λόγῳ φράζονται ἡ χρὴ ἰέναι· τῷ δὲ ἔρωτι ἐπισταμένῳ, καὶ τοὺς πόνους τῆς πορείας πειθοῖ καὶ χάρισιν ἐπελαφρύνονται)”.¹³ A lo sumo, el conocimiento sensible es considerado una suerte de preludio de la naturaleza de Dios, y no más. La naturaleza de Dios es absolutamente trascendente, como afirman los platónicos medios, pues se sitúa

11 *Ibid.*, 9. “Εἰ δὲ βούλει, τῇδε εἰκαζέ μοι τὸ λεγόμενον· τὸν μὲν θεῖον νοῦν τῷ ὁρᾶν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον τῷ λέγειν· ὀφθαλμοῦ μὲν γὰρ βολὴ ὀξύτατον, ἀθρόως σπῶσα τὴν αἴσθησιν τοῦ ὀρωμένου· λόγου δὲ ἐνέργεια ἔοικεν σχολαίῳ βαδίσματι. Μᾶλλον δὲ ταύτῃ εἰκαζέσθω· ὁ μὲν θεῖος νοῦς κατὰ τὴν περιβολὴν τοῦ ἡλίου πάντα ἐφορᾷ τὸν ἐν γῇ τόπον ἀθρόως, ὁ δὲ ἀνθρώπινος κατὰ τὴν πορείαν αὐτοῦ, ἄλλοτε ἄλλα μέρη τοῦ ὅλου ἐπιπορευομένου.”

12 Platón, *Timeo*, 52a.

13 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xi, 10.

más allá de los cielos y los astros que, aunque divinos, no son Dios. Hay que esperar el momento para contemplar la esencia de Dios cara a cara, y esto se da en la muerte, por lo que el filósofo acepta gozoso ese momento. Y ahora, sirviéndose de la vía de la eminencia, Máximo traza la vía platónica hallada en el *Banquete*: Dios es hermoso, pero no como un cuerpo, sino como la raíz misma de lo Bello; los cuerpos, los ríos, las praderas son bellas, pero no son la Belleza en sí. En este sentido, hay quien ha visto en Máximo de Tiro un énfasis especial en el aspecto relacional por encima del noético.¹⁴

No obstante, lo anterior no descarta el aspecto noético. Por el contrario, todas las cosas enumeradas son “partícipes” de la Belleza; es a través de ellas que la razón se eleva hacia Ella, y así, como despojándola de las imperfecciones, alcanza lo que es Bello en sí, que es lo más alto desde la perspectiva inteligible. Si esto es difícil de visualizar con el ojo del intelecto, Máximo propone un símil análogo al de Filón de Alejandría (con su imagen del Arquitecto que dispone de todas las partes de la ciudad):

Imagínate un imperio grande y un reino poderoso, donde todos se posttran de buen grado ante una sola alma, la del rey mejor y más reverenciado. El confín de su imperio [...] es el cielo y la tierra, el uno por arriba,

14 Cf. Reydam-Schils, Gretchen, “Maximus of Tyre on God and Providence”, en: AA.VV., *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 125-138. Cabe mencionar que la autora se concentra, sobre todo, en la última *Disertación*, lo cual no cancela lo que Máximo afirma en la XI. Al contrario, en la *Disertación* XLI se abunda sobre el tema de la relación de Dios con la criatura, iniciando con la dependencia causal: “y con el asentimiento de Zeus se constituyó la tierra y cuantas criaturas son de la tierra, y se constituyó el mar y cuantos engendros nacen del mar, y se constituyó el aire y cuanto sostiene el aire, y se constituyó el cielo y cuantos movimientos se dan en el cielo. Estas son las obras de los asentimientos de Zeus”, XLI, 2. Cuando se pregunta Máximo por el origen del mal, distingue dos fuentes. La primera es la materia, y la respuesta estándar, de raigambre platónico-estoica, es la siguiente “lo que nosotros llamamos males y destrucciones, que nos hacen lamentarnos, esto lo llama el artista conservación del universo; él se preocupa del conjunto, mientras que la parte se ve necesariamente perjudicada en beneficio del conjunto”, *ibid.*, 4. La segunda causa es la libertad humana, fuente no de los males, sino de la maldad. Sobre ella volveremos más adelante.

la otra por abajo [...] Este gran rey, sin inmutarse como la ley (βασιλέα δὲ αὐτὸν δὴ τὸν μέγαν ἀτρεμοῦντα, ὥσπερ νόμον), procura a quienes lo obedecen la salvación (σωτηρίαν) que hay ínsita en él. Participan (κοινωνοὺς) de su poder muchos dioses visibles e invisibles. Unos entran por la puerta principal, a modo de nuncios especialmente próximos al rey, y comparten su mesa y su hogar; otros sirven a éstos, y otros inferiores, a estos últimos. Estás contemplando la secuencia y la jerarquía de poder que desciende desde el Dios hasta la tierra (διαδοχὴν ὁρᾷς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσα ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς).¹⁵

De esta manera se puede ver cómo Máximo concibe a la realidad en su conjunto. Existe Dios, cuyo carácter absolutamente trascendente es subrayado por la escuela medioplatónica, de la que el filósofo de Tiro hace eco; están también los dioses menores, sus hijos, que disponen de los elementos materiales para dar forma al universo, siempre guiados por las pautas del Dios trascendente; existe el mundo sensible, afirmado por los sentidos, pero se trata de una realidad cambiante y mutable, es decir, inestable, en la que se sitúa el hombre. Pero este último, a través de la afinidad que tiene con lo divino, situado en su intelecto, es capaz de elevarse –sirviéndose de la filosofía, en la que Platón, Aristóteles y otros son eminentes maestros, así como Homero y Sócrates– hasta la contemplación de Dios, que se afianza en la muerte, como Platón ya había expresado en el mito escatológico que se encuentra al final del *Gorgias*.

VI.3. EL FIN DE LA FILOSOFÍA Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Ya desde la Antigüedad es bien sabido que –a diferencia de las demás artes (o ciencias)– la filosofía no parece obtener un progreso considerable, pues mientras aquellas adquieren aciertos nuevos, esta, cuando da

¹⁵ Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xi, 12.

la apariencia de avanzar, encuentra igual o más razones contrarias para dar marcha atrás. Aunque en el caso de la filosofía el discurso habría de servir como elemento cribador, no es así, pues se pueden encontrar en su seno discursos totalmente contrarios. Esto sucede con un problema que concentra la atención de Máximo, a saber, la preeminencia de la virtud por encima del placer. Y es que la filosofía, si tiene alguna utilidad, es la de servir a la vida puesto que ella versa sobre ella: la filosofía es τέχνη περὶ βίον.¹⁶ Aunque el discurso sobre la virtud pueda dar la impresión de ser más contundente, la opinión hace que el placer termine por imponerse. ¿Cómo es posible no esto, sino que la razón termine por afirmar el placer, como lo hacen los epicúreos? Por ello dice Máximo con todo el peso:

Y soporto que la multitud exalte los placeres, pues hay que apiadarse del padecimiento del alma servil apartada de la razón y perdonar su ignorancia. Pero a Epicuro no le tolero el título, no llevo a bien que abuse de la filosofía, como no tolero de un general que abandone su puesto en la formación y dé inicio a la huida ni tolero de un labrador que incendie las cosechas ni tolero del piloto que tenga miedo al mar. Debes navegar, debes conducir el ejército, debes cultivar. Eso está repleto de esfuerzos, pero nada noble se logra con facilidad. Y si el placer sigue a lo noble, lo concedo, que siga, pero que vaya por delante en toda circunstancia lo noble.¹⁷

Lo que Máximo no tolera es que lo noble, la virtud, se doblegue al placer, pues para él el genuino filósofo busca la verdad y la acepta cuando

16 Szarmach, Marian, "Über Begriff und Bedeutung der *Philosophia* bei Maximos Tyrios", en: Oliva, P. y Proliková, A. (eds.), *Concilium Eirene XVI. Proceedings of the 16th International Eirene Conference*, t. 1, Praga, 1983, pp. 223-226.

17 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xxxiii, 3. "Τοὺς μὲν οὖν πολλοὺς ἡδονὴν ὑμνοῦντας φέρω· βάναντος γὰρ ψυχὴ καὶ ἀπεληλαμένη λόγου, ἐλεεινὴ μὲν τοῦ πάθους, σύγγνωστος δὲ τῆς ἀγνοίας. Ἐπικούρου δὲ διὰ τοῦνομα οὐ φέρω, οὐδὲ ἀνέχομαι φιλοσοφίας ὑβριζούσης. Οὐδὲ γὰρ στρατηγοῦ ἀνέχομαι τὴν τάξιν ἀπολείποντος καὶ ἐξηγουμένου τῆς φυγῆς, οὐδὲ γεωργοῦ ἀνέχομαι ἐμπιπράντος τὰ λήϊα, οὐδὲ κυβερνήτου ἀνέχομαι ἀποδειλιῶντος πρὸς τὴν θάλατταν."

la encuentra.¹⁸ Una de ellas es que si se doblega el placer a la virtud se tuerce el orden de las cosas, pues si se da al placer el señorío del hombre, puede mandar las cosas más vergonzosas. En efecto, Máximo estima que se tuerce el orden de las cosas cuando, en el caso del hombre, cuyo centro de mando es la razón, se le otorga a la sensibilidad. Si no se eleva a la razón por encima de la sensibilidad, lo que se disuelven son las virtudes y, con ello, lo mejor del ser humano. Lo que queda es más bien el hombre sometido al tormento de Tántalo:

La continua sed de un hombre dado a los placeres, fuentes del placer que se acercan y se retiran al punto, el reflujo de los deseos y los dolores agudos que con ellos se encuentran mezclados, las agitaciones, los miedos. Miedo produce, en efecto, el placer presente por si se marcha, dolor, su ausencia por si no acude, de modo que fuerza es que quien persigue el placer no deje de sufrir dolor ni se percate de que lo disfruta, sino que viva en la mayor incertidumbre.¹⁹

Antropológicamente Máximo coloca en el mismo plano a la razón, la libertad y la ley; mientras que en el plano de las pasiones desenfrenadas se encuentra el sometimiento a la tiranía, dando a entender que la razón, cuando manda, lo hace por algo, no gratuitamente, sino con objetividad, dando pie a lo que se denomina νόμος. Es la razón la que “salvaguardará la felicidad recta, incommovible, intrépida, autosuficiente, no despreciable ni sometida a las artes serviles (φυλάξει τὴν εὐδαιμονίαν ὀρθὴν καὶ ἄσειστον καὶ ἀδεῇ καὶ αὐτάρκη, οὐ ταπεινὴν,

18 Cf. Trapp, Michael B., “Socrates in Maximus of Tyre”, en: Stavru, Alessandro y Moore, Christopher, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden y Boston, 2018, p. 772.

19 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xxxiii, 4, *in fine*. “δίψα διηνεκῆς ἀνδρὸς φιληδόνου, καὶ ἡδονῆς νάματα προσιόντα καὶ ἀπιόντα αὐθις, καὶ παλirroia ἐπιθυμιῶν, καὶ λῦπαι πικραὶ ταύταις ἀνακεκραμέναι, καὶ ταραχαί, καὶ φόβοι. φοβερὸν μὲν γὰρ παροῦσα ἡδονὴ μὴ ἀπέλθῃ, ἀνιαρὸν δὲ μὴ παροῦσα μὴ οὐκ ἔλθῃ· ὥστε ἀνάγκη τὸν διώκοντα ἡδονὴν λυπούμενον μὲν μὴ παύσασθαι, ἡδόμενον δὲ μὴ αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ συγκεχυμένον ζῆν ἐν ἀσαφείᾳ πολλῇ.”

<οὐ> δὲ ὑποβεβλημένην ἀνδραπόδων τέχναις)”.²⁰ Los placeres son desmedidos, mientras que la razón tiene por objetivo, al menos prácticamente considerada, hallar la medida de cada cosa.

No deja de ser pesimista la imagen de un hombre entregado únicamente al placer pero, en su defensa, como diría Homero, posee también intelecto y razón:

Si bien su vida es una mezcla de asuntos inmortales y mortales, como corresponde a un animal situado en un terreno intermedio, que obtiene su cuerpo del descuido mortal y recibe el intelecto por influjo divino (συγκέκρται δὲ αὐτῷ ὁ βίος ἐξ ἀθανάτων καὶ θνητῶν πραγμάτων, ὡς ζῶψι τινὶ ἐν μεθορίῳ τεταγμένῳ, καὶ παρὰ μὲν θνητῆς πλημμελείας τὸ σῶμα ἔχοντι, ἐκ δὲ τῆς ἀθανάτου ἀπορρῆς τὸν νοῦν λαμβάνοντι).²¹

Efectivamente, el hombre, por estar compuesto de cuerpo y alma, es habitante de dos mundos, aunque tiende al terrenal por la inmediatez de las sensaciones. Pero no deja de ser habitante del celestial, al que con esfuerzo puede dirigirse, siendo que el alma en el hombre es lo más semejante a lo divino, “inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble”.²² La parte rectora del hombre es el intelecto, es decir, es lo que conserva al cuerpo; y la perfección del intelecto no es otra que la φρόνησις. Por ende, lo que hay que buscar, sobre todo, es la φρόνησις. El hombre es como un centauro, es decir, mitad bestia y mitad divino, por lo que la apuesta del filósofo medioplatónico se decanta por la parte divina. En este sentido puede decirse que la razón filosófica, tal como viene expuesta por Máximo, tiene una acción concreta, a saber, en el contexto de las variadas circunstancias cotidianas, favorece una conducta moral constructiva,²³ como veremos a continuación.

20 *Ibid.*, xxxiii, 5.

21 *Ibid.*, xxxiii, 7.

22 Platón, *Fedón*, 80b.

23 Solitario, Michele, art. cit., p. 374.

VI.4. LA ÉTICA DE LA VIRTUD

La ética que sostiene Máximo de Tiro se encuadra a partir de la metafísica y la antropología filosófica, en la ética de la virtud, como es habitual entre estos filósofos. Son muchos los lugares en donde nuestro autor aborda este tema, pero expresamente es expuesto en la *Disertación* xxvii. Pero antes de entrar en el contenido de tal *Disertación*, es preciso observar el núcleo de donde deriva el engarce entre la antropología y la ética, y este parece encontrarse en la *Disertación* xxxiv. En efecto, para Máximo, aunque los dioses hayan distinguido entre el bien y el mal, el hombre los ha mezclado en su búsqueda incesante de felicidad. El alma humana ama el bien y busca alejar el mal, pero no alcanza con pureza lo que apetece y no deja de hallar aquello contra lo que lucha, que es la manera en que Máximo describe el alma que está en el camino de la honestidad, es decir, la que no se ha deprimado. El alma del decente todavía está en vías de la sabiduría. Se cuestiona así el filósofo de Tiro: “¿Diremos acaso que cuando esta [el alma] alcanza la virtud su vida discurre con cierta facilidad y se halla permanentemente en la cumbre de la fortuna? ¿O es esto imposible en una naturaleza humana?”²⁴

Como bien dicen los editores del texto, aquí Máximo incluye una parte estoica y otra peripatética en su definición de felicidad: el bien que hace que la vida discurra con facilidad es de origen estoico, mientras que la consideración de los bienes de la fortuna es de origen peripatético, pues para estos últimos la felicidad plenamente considerada incluye el bien interior o autárquico y los bienes externos o afortunados. Máximo busca interpretar la expresión homérica de que Zeus tiene dos tinajas, una de las cuales solo tiene calamidades y otra donde hay mezcla de bienes y males, afirmando que la virtud y maldad del alma son las tinajas de Zeus. De la maldad expelen solo cosas negativas, y usando el símil del campo, este se mantiene infértil; por su parte, por las fuentes que bañan la virtud se da

24 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, xxxiv, 2.

un campo fructuoso, lo cual no quiere decir que no requiera del trabajo arduo del agricultor, como sucede con el Nilo. La virtud requiere de la circunstancia no favorable, así como el bien requiere del mal para visualizarse con mayor nitidez como, por ejemplo, la sed hace que el placer de beber resplandezca luminosamente. Ninguno de los grandes héroes que describe Homero permanece en la inactividad y en el gozo puro, sino que todos se encaminan a nuevos desafíos que ponen a prueba su virtud. Entre otros, Máximo recuerda a Heracles, de quien dice: “los hombres no lo hubieran remontado hasta Zeus por otra razón que por su trato continuo con calamidades, a las que hizo frente con su virtud. Si le quitas sus fieras, sus tiranos, sus caminos arriba y abajo y todos sus peligros, mutilas la virtud de Heracles”.²⁵

En la *Disertación* xxvii se pregunta, primero, por la naturaleza de la τέχνη, y declara que el objetivo de cada una de ellas consiste en producir algo distinto de sí, como por ejemplo el arte de la medicina consiste en producir la salud y el de la escultura la estatua. Se cuestiona, ¿no es acaso la virtud la salud y belleza del alma?, en clara alusión a la medicina y la escultura. Así, a la piedra se le aplica el arte de la escultura para configurar la estatua; al cuerpo el arte de la medicina para producir (y mantener, dado el caso) la salud, y al alma las “simetrías y movimientos adecuados” que conducen al orden y que se denomina ἀρετή. El arte es la razón que se aplica a algo con vistas a obtener un fin, que en muchos casos es un producto (un artefacto); pero cuando se aplica a sí mismo, es decir, en este caso, a uno en cuanto origen del acto y depositario de la acción, esta puede ser, a su vez, contemplativa o activa. La virtud es un arte y, a ante la pregunta temática de si pertenece a la contemplación o la acción, Máximo afirma que ambas, y que la paternidad de esta tesis proviene de la Academia y, antes de Platón proviene de la escuela itálica de los pitagóricos.

25 *Ibid.*, xxxiv, 8. “Τὸν μὲν γὰρ ρακλέα οὐδὲ ἄλλοθεν οἱ ἄνθρωποι προσέθεσαν ἄν φέροντες τῷ Δί, μὴ οὐσης τῆς πρὸς τὰ κακὰ ὁμιλίας, ἀγωνισαμένης αὐτοῖς· ἔαν ἀφέλης αὐτοῦ τὰ θηρία, καὶ τοὺς δυνάστας, καὶ τὰς ἄνω καὶ κάτω ὁδοὺς, καὶ τὰ δεινὰ ἐκεῖνα πάντα, ἡκρωτηρίασας τὴν ἀρετὴν τοῦ Ἡρακλέος.”

Efectivamente, el alma, como se ha dicho, está dividida fundamentalmente en dos partes, la racional y la irracional o pasional. Cuando no hay concordia entre ambas partes, se da cita el vicio. Cuando las pasiones desbordan al alma, es decir, cuando invaden lo que no les corresponde, surge la falsedad y, así, el vicio. Es como si la multitud gobernara a la ciudad; cada una ve por su propio interés y descuida el bien común. La muchedumbre deja de hacer caso a la razón y ley, que son equivalentes y análogas al discurso sobre el alma. Es así como se da cita la maldad constitutiva del hombre:

La virtud, por la cual hemos emprendido tan extensos discursos, es lo opuesto, justo aquello que se atiene a la constitución laconia, según la cual la multitud es gobernada y una minoría noble gobierna. Y lo uno preserva, lo otro es preservado; lo uno manda, lo otro obedece. Producto de uno y otro es la libertad: cada parte precisa de la otra, lo que gobierna de los gobernados, lo gobernado de quienes lo salven. Del mismo modo, respecto de un alma que está en buenas condiciones, la razón la salva y son salvadas las pasiones, la razón da la medida, son medidas las pasiones (Καὶ περὶ ψυχὴν τὴν ἔχουσαν καλῶς, τὸν αὐτὸν τρόπον, σώζει μὲν ὁ λόγος, σώζεται δὲ τὰ πάθη· καὶ μετρεῖ μὲν ὁ λόγος, μετρεῖται δὲ τὰ πάθη).²⁶

Con propiedad, teóricamente hablando, cuando se asigna a la razón el perfeccionamiento en su arte se le denomina σοφία, pero no deja de ser conocimiento y, sin embargo, se le llama ἀρετή, pero esta se da cuando se ejecuta siguiendo el principio que se encuentra en la parte rectora del alma perfeccionada, a saber, en la razón sabia. Se puede llamar virtud al conocimiento, pero no conocimiento a la virtud (“Ἀρετὴν τὴν ἐπιστήμην, εἰ βούλει, κάλει, ἀλλ’ ἐπιστήμην τὴν ἀρετὴν μὴ κάλει”²⁷).

26 *Ibid.*, xxvii, 7.

27 *Ibid.*, xxvii, 8.

No es suficiente con el conocimiento; no son suficientes los discursos llenos de doctrinas benéficas. Es necesario poner manos a la obra, iluminados ciertamente por el conocimiento, es decir, por la sabiduría como perfección de la razón, para que pueda hablarse con propiedad de virtud. Cuando efectivamente las pasiones se someten a los mandatos y dictados de la razón, entonces efectivamente se da cita la virtud. “Así nace un alma feliz, una vida sana y opiniones rectas, ordenadas por la armonía y la templanza (Οὕτω γίγνεται εὐδαίμων ψυχὴ, καὶ βίος ὑγίης, καὶ δόξαι ὀρθαί, ὑπὸ ἀρμονίας καὶ κράσεως συνταττόμεναι).”²⁸ El hombre de bien, es decir, el hombre feliz es aquel que somete a las pasiones al conocimiento y guía de la razón. De ahí que la maldad, como dicta el platonismo medio, sea involuntaria (pues la voluntad está falta de información y está desplazada por la pasión); es, como dice Máximo, “arrastrada por el placer (ὑφ’ ἡδονῆς ἐλκόμενον).”²⁹

Esta doctrina se enlaza con la *Disertación* XIII en la que, haciendo eco de Plutarco, se pregunta Máximo si es peor la enfermedad (νόσος) del cuerpo o la del alma. Con lo anterior, la respuesta a la que se pliega el medioplatónico no se hace esperar. Puesto que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, cuando alguna de sus partes predomina en lo que no le corresponde, se dice que enferma, pues su equilibrio cae en la ruina. El predominio de uno sobre otro es a lo que se llama enfermedad, “y aunque una y otro por sí mismos están igualmente necesitados de salud, no están, sin embargo, en una relación de igualdad con respecto a lo que tienen vecino.”³⁰ En efecto, no hay exacta igualdad entre las partes, pues, así como en la ciudad puede distinguirse la parte que gobierna y la gobernada, también en el hombre se da esta diferencia que corre entre alma y cuerpo. No es un equilibrio igualitario, sino proporcional, analógico, podría decirse. Retomando el símil de la ciudad, si

28 *Ibid.*, xxvii, 9.

29 *Idem.*, xxvii, 9.

30 *Ibid.*, vii, 1. “καὶ πρὸς μὲν αὐτὸ ἐκάτερον ὁμοίως ὑγείας ἐνδεές, πρὸς δὲ τὸ πλησίον οὐ κατ’ ἰσηγορίαν τάττεται.”

enferma el pueblo debido a la democracia, pero en ella gobierna Pericles, este es capaz de levantar a la ciudad; si el que enferma es el tirano Dionisio de Sicilia y los gobernantes están sanos, terminan por agotar sus fuerzas en el restablecimiento de la salud. Máximo pone atención en las analogías que hay entre la parte gobernante y el cuerpo, y encuentra que aquellas son: la numerosidad, la impetuosidad, la multiplicidad de las pasiones o intereses particulares, ansiosos, impetuosos, disolutos, impulsivos. El gobernante tiene más dotes de mando, más honor, fuerza, prudencia. Así pues, es claro que la enfermedad del gobernante, como la del alma, es más penosa, pues si cae en ella termina por esclavizar al pueblo: “Por decirlo brevemente, el alma es más valiosa que el cuerpo, el bien de lo más valioso es mayor y lo contrario del bien mayor es un mal mayor; la salud del alma es un bien mayor que la salud del cuerpo, luego la enfermedad del alma es un mal mayor que la enfermedad del cuerpo.”³¹ Como se adelantó al tratar la metafísica de Máximo, el mal tiene dos orígenes: la materia y la libertad humana. Más allá de las carencias del receptáculo del arte con el que el Artista ha configurado su obra (esto es, el mal físico debido a la materia), el hombre, por sí solo, es origen de infinidad de males (los males morales, puede decirse); y, como diría Platón, la culpa está en quien elige, no en Dios.³²

La salud del alma es obra de la virtud (“ὕγεια δὲ ψυχῆς, ἀρετῆς ἔργον”), mientras que la del cuerpo es obra del arte (“Υγεία μὲν σώματος τέχνης ἔργον”), la enfermedad del alma es “vileza” (μοχθηρία) y “voluntaria” (ἐκούσιον), la del cuerpo es “mala fortuna” (δυστυχία) e “involuntaria” (ἀκούσιον). El cuerpo requiere ayuda cuando enferma, mientras que el alma precisa de un castigo, por lo cual es peor la enfermedad del alma. Y es que, en el fondo, lo que parece decisivo para estimar que la salud del alma (así como su enfermedad) es más importante,

31 *Ibid.*, VII, 2. “Συνελόντι δ’ εἰπεῖν, ψυχὴ σώματος τιμωτέρων τὸ δὲ τοῦ τιμωτέρου ἀγαθόν, μείζον· τὸ δὲ τῷ μείζονι ἀγαθῷ ἐναντίον, μείζον κακόν· ἀγαθὸν δὲ μείζον ὕγεια ψυχῆς ὕγεια σώματος· μείζον οὖν κακὸν νόσος ψυχῆς νόσου σώματος.”

32 *Cf.*, *ibid.*, XLI, 5.

es que tiene el carácter de inmortal y es mucho más difícil que se recobre que la del cuerpo. Quien está infecto por la enfermedad del alma termina por despreciar las leyes, lo cual, en términos antropológico-morales, es sumamente grave, porque queda manchado el agente moral, a menos que se someta al castigo que lo purifique. Aunado a eso, además de que termina padeciéndola el individuo mismo, termina por afligir también al prójimo: “νόσος ψυχῆς ἀνιάρὸν καὶ τῷ πλησίον”.³³ Así pues, la enfermedad del alma es mucho más desastrosa que la del cuerpo, pues es la parte rectora del hombre, que enfermando por el ansia de placeres, lleva a la perdición al individuo entero. Es así como se perpetúa la injusticia, pues cambiar el papel que debe desempeñar el alma sobre el cuerpo es señal manifiesta de falta de orden, proporción, analogía, justicia. Y esto busca llevarlo hasta el extremo Máximo, pues pretende seguir las opiniones de Platón, sobre todo en el *Gorgias*,³⁴ sobre la enfermedad de la injusticia, a diferencia de otros autores de la época, como Calvisio Tauro.

Por último, me parece que la doctrina anterior enlaza con la *Disertación* XII, donde aborda expresamente el problema de si es lícito comer injusticia hacia el injusto. Después de reprimir a Píndaro por estimar que la justicia es una alta muralla, Máximo ensalza a esta virtud diciendo que es digna, vigorosa, beneficida: “A los buenos los caracteriza la justicia (τῶν μὲν ἀγαθῶν ἡ δίκη).”³⁵ El hombre bueno no comete injusticia, aunque sea objeto de la injusticia de otro, y peor es todavía esto último. Es mejor padecer la injusticia que cometerla. Es análogo a ver, pues no es lo mismo ver que ser visto, pues en este último caso es posible que quien es visto no vea. El razonamiento de Máximo va así: la injusticia es una supresión del bien, y el bien es la virtud, y la virtud es inalienable, es decir, nadie puede arrebatársela a quien la posee. Quien es virtuoso no puede dejar de serlo porque alguien más así lo pretenda.

33 *Ibid.*, VII, 3, *in fine*.

34 Cf. Platón, *Gorgias*, 476b-d y 509 css.

35 Máximo de Tiro, *Disertaciones*, XII, 1.

Si el injusto recibe una injusticia, no la recibe del justo, sino de alguien semejante a aquel, es decir, de parte de otro injusto. Y el injusto no posee la virtud, el bien, por lo cual nada pierde si comete injusticia.³⁶ Y esto es precisamente lo que sí sucedería si el justo comete el acto injusto: por sí mismo se la arrebata. Pero se llega a una paradoja aparente sumamente interesante: el justo tampoco puede sufrir injusticia. Por supuesto que, a lo que se refiere Máximo, es a que nadie puede quitarle la virtud al justo,³⁷ sino solo él mismo volviéndose injusto. Así pues, se puede decir, a nuestro juicio, que el justo se mantiene al margen del ciclo de injusticias. Quien paga con mal el mal, obra igual de injustamente. Esta es, para Máximo, la enfermedad de la tierra, de la estirpe humana: el devolver como pago a la injusticia otra injusticia, y es enfermedad, como él mismo asienta: “Pues del mismo modo que en las enfermedades corporales las llagas que se extienden son difíciles de tratar y precisan de un tratamiento que las detenga para salvar lo que resta sano, así también, una vez que sobre una casa o una ciudad se ha abatido el principio de la injusticia, hay que detener el mal si ha de salvarse lo que resta sano.”³⁸

VI.5. CONCLUSIÓN

Se ha visto cómo Máximo de Tiro, representante del platonismo medio, expone de manera sumamente plástica y con amplios recursos retóricos³⁹ la metafísica, abordando el arduo problema de Dios, a quien el hombre es capaz de alcanzar a través de la segunda navegación, a saber, sirviéndose de la dialéctica, de la razón, para captar, en último análisis,

36 Cf., *ibid.*, XII, 3.

37 Cf., *ibid.*, XII, 4.

38 *Ibid.*, XI, 8. “Ὡσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν τοῦ σώματος νοσημάτων χαλεπὰ τὰ ἐρρηστικά, καὶ δεῖ τοῦ τῆς ἐπικουρίας στασίμου, ἵνα τὸ περιλειφθὲν σωθῇ· οὕτως ἐπειδὴν ἐμπέσῃ οἴκῳ ἢ πόλει ἀδικίας ἀρχή, στήναι δεῖ τὸ κακόν, εἰ μέλλει τὸ περιλειφθὲν σωθῆσθαι.”

39 Lauwers, Jeroen, “The Rhetoric of Pedagogical Narcissism: Philosophy, *Philotimia*, and Self-Display in Maximus of Tyre’s first Oration”, en: *Classical Quarterly*, 59/2, (2009), pp. 593-607.

la unidad de todo lo real y su fuente última y primordial: Dios. Aunque no hemos examinado a fondo el tema de los dioses menores, también están presentes en la mente de Máximo, y ellos coadyuvan con su labor a la conformación del universo.

Sobresaliente es el tema del doble origen del mal: la materia, por un lado, y la libertad humana, por otro, siendo esta última el pivote de la “maldad”. El hombre está compuesto por alma y cuerpo, siendo antitéticas entre sí; es habitante de dos mundos, el inteligible y el sensible, y es en la lucha por preservar los bienes inteligibles por lo que se enfrenta a los sensibles, concretamente cuando se buscan estos últimos sin más, es decir, por el placer que reportan, aunque puedan dañar la parte más elevada del hombre. Es así como tiene origen la “maldad”, verdadera “enfermedad” del alma. El alma se corrompe, en suma, cuando es subvertido el orden natural que dicta que la razón comanda a la sensibilidad. Por tanto, es necesario que el agente moral ejercite las virtudes, auténticas técnicas para la vida feliz, y de entre ellas descuellan la sabiduría y la prudencia. No es suficiente con conocer lo que es bueno (la sabiduría), sino también ejecutar las acciones que corresponden a la manera en que el hombre sabio actuaría, con lo que se ejerce la prudencia.

De esta manera, se entiende que la salud del alma en su conjunto es lo que se denomina virtud. El hombre virtuoso es quien ha adquirido por sí mismo el bien que le corresponde al alma y nadie puede arrebatárselo: es un bien total y absolutamente autárquico. Por ello es que no paga con injusticia la injusticia recibida, y si alguien le hace un mal es solo bajo el aspecto corpóreo o sobre sus bienes externos, pues no es posible que alguien más le suprima la virtud como el bien más elevado que posee, que en el *locus classicus* es la justicia: el justo no paga nunca con injusticia la injusticia recibida, porque, de lo contrario, deja de ser virtuoso, justo y alimenta la cadena de las injusticias humanas, que parecen no tener fin.

VII. LA ÉTICA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

VII.1. INTRODUCCIÓN

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA REPRESENTA, en la historia del pensamiento filosófico, un esfuerzo mayúsculo por cristianizar al helenismo a partir de sí mismo, es decir, utilizando a la propia filosofía. Nacido probablemente en Atenas (ca. 150 d. C.), hijo de paganos pero convertido al cristianismo, intenta, mediante un discurso coherente y racional, acercar dos tradiciones que, en principio, parecerían contrapuestas: la filosofía, griega en su origen, y el cristianismo, una religión naciente en aquellos días. En esta labor es claro que sigue al creador de la filosofía religiosa, a saber, Filón de Alejandría, a San Justino, y se aparta de Tertuliano, para quien *credo quia absurdum*.¹ Por esto se aprecia en sus textos el hecho de recurrir a autores representativos de la cultura helénica para mostrar su cercanía con la religión cristiana. Se vislumbra en su obra el amplio conocimiento que posee de la cultura de su tiempo y esto se corrobora al apreciar su gusto por las citas de los clásicos, tanto de autores fundacionales de la literatura griega (la *Ilíada* de Homero es lo más representativo, caso análogo al de Plutarco, Máximo de Tiro, entre otros) como de filósofos, descollando la figura de Platón, de quien cita, tal vez de memoria, numerosos diálogos.² Pero también cita y conoce

-
- 1 “Clemente no es el primero de los cristianos que propuso la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la revelación. Justino lo hizo antes que él. Clemente retoma algunos de estos temas de Justino: participación en todo espíritu de la razón que es el Verbo mismo, que las filosofías toman prestadas a la revelación”, Marrou, Henri y Daniélou, Jean, *Nouvelle Histoire de l'Église: Des origines a Saint Grégoire le Grand*, t. I, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p. 162 (la traducción es nuestra).
 - 2 “De la multiplicidad de disciplinas que él pone al servicio de la inteligencia de la Escritura, es claro que para Clemente la más importante es la filosofía”, *ibid.*, p. 161 (la traducción es nuestra). Un ejemplo de su conocimiento filosófico se aprecia al tratar el tema de Dios, pues escribe: “Así pues, los elementos constitutivos del mundo nos los dejaron Tales de Mileto, que cantó al agua; Anaxímenes, también

profundamente la filosofía estoica, de la que él mismo podría distinguirse como representante, juicio que vale igualmente para el platonismo. Ahora bien, a pesar del estilo difícil de su prosa, con cierta falta de orden y recurrentes regresiones, puede afirmarse, junto a María Concepción Isart, que Clemente de Alejandría “debe su mayor importancia al hecho de haber afrontado el problema más grave de su tiempo: si podría utilizarse la filosofía pagana para ponerla en armonía con el cristianismo”, en lo que sigue muy estrechamente la senda trazada por Filón de Alejandría³ y por el ya mencionado san Justino.

Clemente acepta que puede utilizarse la filosofía para ponerla en “armonía” con el cristianismo, especialmente la filosofía de Platón. Para él, el fundador de la Academia es amigo de la verdad y pareciera inspirado por Dios mismo; Platón es “el filósofo” (ὁ φιλόσοφος) por antonomasia y de él retoma la definición de filosofía, que es la ciencia del bien mismo y de la verdad. De ahí que pueda afirmarse, nuevamente al lado de Isart, que “llegó a amarla tanto que levantó el edificio cristiano sobre una doble base: la Biblia y esa filosofía pagana, pero insistiendo en todo momento en que su religión era la verdadera filosofía.”⁴ Lo que pre-

milesio, que cantó al aire, al que siguió más tarde Diógenes de Apolonia. Parménides de Elea propuso el fuego y la tierra como dioses, pero luego Hipaso, el metapónico, solo consideraba dios a uno de ellos, el fuego, lo mismo que Heráclito de Éfeso. Empédocles de Agrigento, cayendo en la pluralidad, además de estos cuatro elementos, enumera la discordia y la amistad”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, v, 64, 2. A ellos responde lacónicamente más adelante así: “Busco a Dios, no sus obras”, *ibid.*, vi, 67, 2. Con respecto a Platón, le señala a la filosofía lo siguiente: “¡Oh filosofía! No te ocupes solo de uno, de este Platón, sino apresúrate a presentarme a muchos otros que proclaman como Dios al único Dios verdadero bajo su inspiración, si se han aferrado de algún modo a la verdad”, *ibid.*, vi, 71, 1.

3 Isart, María Concepción, “Citas platónicas en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría”, en: *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, No. 3, (1993), p. 275.

4 *Ibid.*, pp. 275-276. De acuerdo con Tatakis, Clemente “Osó declarar que el cristianismo contaba con dos Antiguos Testamentos: el de los Hebreos y el de la filosofía Helénica [...] Aunque netamente opuestos, el pensamiento griego y el pensamiento cristiano presentan sin embargo estrechas afinidades, lo que permitió a Clemente de Alejandría considerar la filosofía griega como una fuente fecunda del cristianismo, como uno de sus Antiguos Testamentos”, Tatakis, Baile, “La filosofía griega y patrística bizantina”, en: Parain, Brice (dir.), *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo XXI, Madrid, 2002 (6a. ed.), pp. 143 y 145. En los griegos también hay

para Platón con su filosofía es que el hombre apunta al Bien, que es la Idea suprema de toda su cosmovisión; y lo que el cristianismo asegura es que el hombre se dirige, efectivamente, a Dios, que es el Bien Supremo, y es el camino de la fe el que conduce definitivamente a Él. El platonismo, que deriva en el platonismo medio (y posteriormente en neoplatonismo), está a tono con el espíritu de su tiempo, pues mientras en la época clásica se daba una “radical diferencia” entre Dios y el hombre, en la helenística la finalidad de la filosofía es la visión de Dios, su imitación e, incluso, posesión. La intención de los iniciados es el conocimiento de la divinidad, pues aspirar a Dios significa aspirar a la Verdad.⁵

Para dar cuenta de la postura metafísico-moral de Clemente alejandrino, parece pertinente centrarse en *El Pedagogo*. Isart recalca una-muniana o sucintamente la importancia de esta obra en el sentido antedicho: “*El Pedagogo* es un libro de moral, enfocado al bautizado que ha de ser iniciado en la nueva vida”.⁶ *El Pedagogo* está dividido en tres libros. El primero es una fundamentación y justificación del papel de una pedagogía cristiana; de igual forma, destaca las características principales de tal pedagogía. Los libros II y III son, en realidad, una sola parte y tratan la moral práctica que debería seguir un joven cristiano alejandrino. Esta segunda parte se destaca por varios aspectos, pero especialmente por uno: es un crisol del mundo alejandrino del siglo II d. C. Tiene preceptos muy específicos, por ejemplo, el tipo de corte de cabello que debe usarse, la muestra de barba que debe dejarse, la conducción que ha de adoptarse al momento de tomar los alimentos, el calzado más conveniente, etcétera. Hay quienes han tomado los libros II y III de *El Pedagogo* como un documento de moral en el sentido más amplio de “costumbre”, es decir, para conocer lo que se practicaba en aquella época. La primera parte de *El Pedagogo*, que corresponde al

verdad, en cuanto han recibido algunos de ellos destellos de la palabra de Dios, cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, VII, 74, 7.

5 Cf. Isart, María, “Clemente de Alejandría y la filosofía griega”, en: *Anuario de estudios filológicos*, No. 15, (1992), pp. 174-175.

6 Isart, María, “Citas platónicas...”, p. 277.

libro I, resulta ser más interesante desde una perspectiva filosófica, debido a la fundamentación filosófico (platónico)-teológica que hace del Pedagogo y su pedagogía. De ahí que, en este momento, se tome como vértebra del trabajo.⁷

VII.2. LAS FUNCIONES DEL LOGOS

Al hombre corresponden tres cosas, de acuerdo con Clemente: las costumbres, las acciones y las pasiones, que se relacionan estrechamente, como se verá más adelante. Con respecto a las costumbres, son motivadas a cambiar gracias al Logos-Protréptico, es decir, al Logos que exhorta. Las acciones son aconsejadas, por su parte, por el Logos-Consejero. Finalmente, el Logos-Consolador, que es análogo al médico, realiza una labor terapéutica con respecto a las pasiones con el fin de purificarlas. Ahora bien, estos tres Logos son, en realidad, el mismo Logos, visto desde perspectivas distintas. El Logos conduce, en su totalidad, a la salvación de la persona y por ello es llamado por Clemente “Pedagogo”. La salvación es el fin de la teología, entendida como soteriología, y a ella puede dirigirse la filosofía que busca el fin último del hombre en el Bien, como lo considera Platón. Pero la filosofía puede perfeccionarse gracias a la religión (específicamente a la religión cristiana, en el caso de Clemente), que brinda un conocimiento nuevo e inaudito llamado “Revelación”, que por las solas fuerzas de la razón sería desconocido por el hombre. Por eso resulta necesario complementar la filosofía con el conocimiento divino, con el conocimiento teológico que llama al hombre a la salvación.

El Logos-Protréptico, como se dijo, exhorta. Es el primer paso para alcanzar la salvación. Lo que motiva o exhorta es precisamente la ape-

7 No es una opinión común; al contrario, Blázquez escribe que “Los libros II y III del *Pedagogo* constituyen la parte más interesante de la obra”, Blázquez, José María, “La alta sociedad de Alejandría según *El Pedagogo* de Clemente”, en: *Gerión*, No. 11, (1993), p. 185.

tencia del bien que representa ser salvado. De ahí que, al exhortar, se motive el tránsito o transformación de las costumbres del individuo. El Logos-Protréptico (προτρεπτικός) presenta un bien tan alto para la persona que esta no puede dejar de apetecerlo, pues ofrece el bien más elevado al que puede aspirarse: “Apetencia de vida eterna que se alcanza por obediencia racional y que ha sido fundamentada en el terreno de la inteligencia (προτροπή καλή, δι’ ὑπακοῆς εὐλόγου ζῶης αἰδίου ὄρεξις, νοερῶ καταβληθεῖσα χωρίῳ).”⁸ En cierto modo, toda religión es protréptica, ya que “Genera en el razonamiento la apetencia de vida, de la presente y de la futura (προτρεπτική γὰρ ἡ πᾶσα θεοσέβεια, ζῶης τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης ὄρεξιν ἐγγεννῶσα τῷ συγγενεῖ λογισμῷ);”⁹ “Las puertas del Logos son *razonables* y se abren con la llave de la fe (λογικαὶ γὰρ αἱ τοῦ λόγου πύλαι, πίστεως ἀνοιγνύμεναι κλειδί).”¹⁰ Es importante destacar que dicha apetencia está fundamentada en el terreno de la inteligencia, que es precisamente donde se inscribe la fe. La fe es un perfeccionamiento de la inteligencia, pues ella se ilustra acerca de lo que por sí sola le sería inaccesible.

8 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 1, 1. En la versión latina de Hervetus dice “*Per obedientiam vitae rationi consentaneae eterna appetitio deiecta in praedium intelligens*”.

9 *Ibid.*, I, 1, 1, 3.

10 Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 10, 3. De acuerdo con Isart, Clemente echa mano del término λογικαί, que alude a la sabiduría divina. Esto compagina muy bien con lo que dice Gallegos Rocafull: “La fe es a la vez creer y confiar. En cuanto *creencia*, su principal elemento es el *intelectual*, la convicción de la *razón*, que en el hombre madura con los años y llega a su plenitud en el adulto. En cuanto *confianza*, es la amorosa entrega del creyente a la palabra y a la persona del que habla, y rara vez en el hombre hecho y derecho suele ser tan *completa* y *abandonada* como en el *niño*”, Gallegos Rocafull, José M., *La nueva criatura. Humanismo a lo divino*, Patria, México, 1952, p. 59 (los subrayados son nuestros). En efecto, la fe implica la dimensión inteligente del hombre en su conjunto, pues por un lado la creencia se vuelve convicción (y certeza) en el ámbito del entendimiento, mientras que se vuelve entrega amorosa (confianza), en la zona de la voluntad (querer creer). Según Hitchcock, es fácil ver que “La fe ocupa el mismo lugar en la teología de Clemente que el νοῦς o intuición ocupa en el sistema metafísico de Aristóteles”, Hitchcock, Montgomery, *Clement of Alexandria*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1899, p. 151 [de este libro existe una reedición, basada en el original, publicada en el 2008].

Por su parte, el Logos-Consejero preside las acciones humanas, o bien les imprime direccionalidad, en cuanto estas últimas propiamente pertenecen al libre arbitrio del hombre. El consejo solo tiene sentido si el agente es libre, pues de no serlo sería absurdo. Por esto es que el consejo se encamina a la persona, al individuo que puede determinarse a sí mismo. Y puede tomar el camino óptimo si elige seguir el consejo que le brinda el Logos mediante su pedagogía.

Finalmente, El Logos-Consolador cura las pasiones humanas (mediante ejemplos, como se acentuará a continuación), fortalece el alma y conduce al conocimiento de la verdad. Hay una íntima relación entre el Consejero y el Consolador, pues quien logra apaciguar las pasiones puede realizar acciones más virtuosas. Pero lo que sí es intención del Logos es la vida virtuosa de la persona: “El pedagogo es educador, no experto, no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita.”¹¹ Pero la vida virtuosa a la que invita, muestra y enseña el Pedagogo no es el fin, sino la salvación de la persona (por eso el Logos es llamado “Salvador”).¹² A diferencia del estoicismo, el fin no es la virtud, sino la salvación. Tal es el horizonte sobre el cual se enmarca la enseñanza moral, pues “El Pedagogo [...] en tanto que práctico, nos ha exhortado primero a llevar una vida moral, y nos invita ya a poner en práctica nuestros deberes dictando los preceptos que deben guardarse intactos y mostrando a los hombres del mañana el ejemplo de quienes antes han errado en el camino.”¹³

11 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 1, 1. “οὐ μεθοδικὸς ὢν [ὁ παιδαγωγός], ἥ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχὴν ἐστίν, οὐ διδάξαι, σώφρονός τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι βίου”.

12 Cf., *ibid.*, I, 12, 100. Este Logos Salvador parece provenir desde dentro, es decir, a partir de cada persona, pues Él es “El sol del alma, es el único que se eleva desde el interior, en la profundidad de la misma mente, y da luz a los ojos”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, VI, 68, 4.

13 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 1, 2. “ὁ διδασκαλικός, πρακτικὸς δὲ ὢν ὁ παιδαγωγὸς πρότερον μὲν εἰς διάθεσιν ἡθοιοῖας προὔτρέψατο, ἥδη δὲ καὶ εἰς τὴν τῶν δεόντων ἐνέργειαν παρακαλεῖ, τὰς ὑποθήκας τὰς ἀκηράτους παρεγγυῶν καὶ τῶν πεπλανημένων πρότερον τοῖς ὕστερον ἐπιδεικνὺς τὰς εἰκόνας.”

Como se aprecia a partir de la cita, hay dos momentos clave en la enseñanza del Pedagogo, a los cuales Clemente considera “métodos”. El primer momento es de exhortación; el segundo de ejemplificación. El primer momento es llamado, por Clemente, *parenético* (τὸ παραινετικὸν), en cuanto significa “capaz de exhortar”; el segundo momento tiene por base el principio de la moral, pues provoca la imitación del bien y promueve el alejamiento del mal.¹⁴ En apariencia esta doble metodología es labor del Pedagogo, o del Logos en cuanto Pedagogo, puesto que el Logos, en cuanto Maestro, suministra los conocimientos mediante la Revelación y la enseñanza. En síntesis, parece que el Logos-Pedagogo es práctico, mientras que el Logos-Maestro es teórico.¹⁵

Ahora bien, ¿quién es específicamente el Logos? El Logos no es otro que Dios personificado en el Hijo; es decir, es el Verbo, Jesucristo.¹⁶ Cristo es el modelo sin defecto, al cual, el cristiano, debe intentar imitar en todo momento.¹⁷

El *Protréptico* coincide con una Persona: el Hijo de Dios, Jesucristo, que se convierte en *exhortador* de los hombres para que emprendan con decisión el camino hacia la Verdad. El mismo Jesucristo se convierte después en Pedagogo, es decir, en educador de aquellos que, en virtud del Bautismo, se han convertido en hijos de Dios. El mismo Jesucristo, por

14 Cf., *ibid.*, I, 1, 2.

15 “La distinción entre pedagogo y maestro, tratada por Clemente al comienzo de su obra, consistente en que el pedagogo enseña la moral práctica, y el maestro, en cambio, el dogma, es una distinción propia del estoicismo, según aparece en la carta 95 de Séneca”, Blázquez, José María, “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 3, (1994), p. 56.

16 Clemente “Creía firmemente que el Logos es la Verdad de Dios en la persona de su Hijo, manifestado al hombre, y no meramente una manifestación de la Verdad de Dios, como sostenía el neoplatonismo”, Hitchcock, Montgomery, *op. cit.*, p. 175. Clemente quería hacer notar que Cristo no era solo una emanación de Dios, sino Dios mismo encarnado.

17 “Jesús, nuestro Pedagogo, nos ha diseñado el modelo de la verdadera vida”, Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 12, 98, 1.

último, es también *didaskalo*, es decir, *maestro*, que propone las enseñanzas más profundas.¹⁸

Pero debido a que el Padre, el Espíritu y el Hijo son la misma esencia, el Padre y el Espíritu también participan en la labor pedagógica. Es representativo lo que afirma Clemente sobre el Logos del Padre, a quien considera la Sabiduría y a quien vislumbra como Médico (“que aplica emplastos a unos cuerpos enfermos, a otros los baña, en otros vierte ungüentos, a otros opera, a otros los quema, y hay también ocasiones en que corta algo”);¹⁹ el Padre es quien “Ha creado al hombre, cuida de la totalidad de su criatura, y cura su alma y su cuerpo como médico total de la humanidad (ὁ δημιουργήσας τὸν ἄνθρωπον, ὅλου κήδεται τοῦ πλάσματος, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀκεῖται αὐτοῦ ὁ πανακὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἱατρός).”²⁰ Según Clemente, Dios no es exclusivo de un tipo de hombre (por ejemplo, los judíos), sino que llama a la conversión a toda la raza humana.²¹

VII.3. LA PEDAGOGÍA DEL LOGOS

El Pedagogo puede recibir diversas denominaciones de acuerdo con aquello que se relacione; se trata efectivamente de denominaciones análogas. Los ejemplos que maneja Clemente son: pedagogo-niños, pastor-ovejas, general-soldados, piloto-navegantes y entrenador-gimnastas. En efecto, la función del primer término en todas las relaciones anteriores es la de guía; el segundo término, que aparece en plural, hace referen-

18 Benedicto XVI, “San Clemente de Alejandría”. Audiencia General del 18 de abril de 2007.

19 Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 8, 2. “τῶν νοσοῦντων σωμάτων τὰ μὲν καταπλάττων, τὰ δὲ καταλαΐνων, τὰ δὲ καταντλῶν, τὰ δὲ καὶ σιδήρῳ διαιρῶν, ἐπικαίων δὲ ἄλλα, ἔστι δ’ οὐ καὶ ἀποπρίων, εἴ πως οἶόν τε καὶ παρὰ μέρος ἢ μέλος τὸν ἄνθρωπον ὑγιᾶναι.”

20 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 2, 6.

21 Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, XII, 120, 2.

cia a toda la humanidad,²² que está llamada a la perfección, naturalmente. En efecto, la perfección última es la salvación que proporciona la vida eterna, y el Pedagogo es quien indica el sendero a seguir. La pedagogía que emplea Cristo es, según lo sugiere el alejandrino, doble: “La pedagogía de Dios es la que indica el camino recto de la verdad, con vistas a la contemplación de Dios; es también modelo de la conducta santa propia de la ciudad eterna (ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία κατευθυνσμός ἀληθείας εἰς ἐποπτεῖαν θεοῦ καὶ πράξεων ἁγίων ὑποτύπωσις ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ).”²³ Por un lado, la enseñanza divina, que es tesoro eterno, muestra cuál es el camino recto; por otro, es una enseñanza modélica o telética, pues es la plasmación de la conducta santa de la que Cristo, que es Dios, se erige paradigma indiscutible de bondad, justicia y amor. De ahí que anime Clemente a la humanidad para tomar “La vida del Señor como modelo radiante de incorruptibilidad, y siguiendo las huellas de Dios (ἐναργὲς ὑπόδειγμα ἀφθαρσίας τὴν πολιτείαν ἔχοντες τοῦ κυρίου καὶ τὰ ἴχνη τοῦ θεοῦ διώκοντες).”²⁴ No es una invitación que se reduzca a unos cuantos, sino que está enfocada a toda persona, a toda la humanidad. Es una invitación universal, pues todo ser humano está llamado a la perfección eterna que significa la salvación, en la que está interesado Dios mismo.²⁵

Para Clemente la salvación del hombre no está solo en las manos de Dios, pues “considerando al hombre como su obra suprema, puso su alma bajo la dirección de la prudencia [el “juicio prudente”, *prudenti iudicio*] y de la templanza y dotó al cuerpo de belleza y armonía. Y en todas las acciones humanas inspiró la rectitud y buen orden propio de ellas”.²⁶ Las acciones humanas están inspiradas por la rectitud

22 *Grosso modo*, la humanidad es el último fundamento para valorar nuestras elecciones, según comenta: Boys-Stones, George, *op. cit.*, p. 481.

23 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 7, 54.

24 *Ibid.*, I, 12, 98.

25 Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 6, 2.

26 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 2, 6. “καὶ τοῦτον ἔργον ἡγουμένη μέγιστον, ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσει καὶ σωφροσύνῃ κατηύθυνεν, τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ συνεκεράσατο, περὶ δὲ τὰς πράξεις τῆς ἀνθρωπότητος τὸ τε ἐν αὐταῖς κατορθοῦν καὶ τὸ εὐτακτὸν ἐνέπνευσεν τὸ αὐτῆς.”

y el orden, mas no están determinadas necesariamente. Esto quiere decir que el hombre, en cuanto individuo, debe buscar que sus acciones estén guiadas por tales principios, pero es evidente que no lo están siempre, lo cual acontece cuando peca. Y es que el principio del libre albedrío se vuelve evidente porque, de no ser así, el hombre no podría pecar y, por tanto, el perdón de Dios sería innecesario, pues en cuanto divinidad perdona los pecados del hombre, mientras que en cuanto hombre lo educa para no caer en ellos.²⁷ La salvación parece ser un asunto individual y se cifra en aceptar como Pedagogo al Logos.²⁸ Y la aceptación del Logos-Pedagogo no parece ser otra cosa que la aceptación de los mandatos que Él brinda, los cuales no son expresados para infundir un temor que genere odio en el hombre, sino para persuadirlo de hacer el bien y evitar el mal.

Esta interpretación sobre la libertad es apoyada por Kaye, quien en su libro *Some Account Of The Writings And Opinions Of Clement of Alexandria* escribe: Clemente “arguye que es necesaria la responsabilidad de los hombres, que no deben ser movidos por cuerdas como máquinas inanimadas. Dios confiere salvación eterna a aquellos que trabajan con Él en conocimiento y buenas acciones; la puesta en práctica (*performance*) de su mandato está en nuestro poder”.²⁹ Y más adelante afirma, a propósito de la προαίρεσις (la elección) traída a colación a partir de los *Stromata*, que la libertad consiste en la obediencia al Verbo.³⁰

27 Cf., *ibid.*, I, 3, 7.

28 De ahí que escriba: “Nosotros, que hemos creído, somos salvados por voluntaria elección (οἱ πεπιστεύκαμεν ἔκουσῶ προαιρέσει σωζόμενοι, ἐμφρόνως,)”, *ibid.*, I, 6, 33.

29 Kaye, John, *Some Account Of The Writings And Opinions Of Clement of Alexandria*, Rivington, London, 1835, p. 429 [Hay una reimpression de este libro publicada en 2007 por Kessinger Publishing].

30 “Freedom consisting in obedience to de Word”, *ibid.*, p. 431. En la misma página está escrito: “Clement strongly insist on the freedom of man”.

VII.4. EL HOMBRE, ESTUDIANTE DEL LOGOS

Con respecto a la caracterización de los hombres mortales en cuanto “estudiantes” del Logos, lo que más les distingue es su puerilidad, pero no en un sentido peyorativo, que equivaldría a concebirlos como faltos de razón o prudencia. ¿En qué sentido hay que interpretar que el hombre es un niño? Un examen minucioso de *El Pedagogo* arroja las siguientes características: sencillez, simplicidad,³¹ inocencia, carencia de malicia, falta de resentimiento, timidez, libertad, infancia, dulzura, mansedumbre y capacidad para aprender. En efecto, el niño tiene un alma simple e inocente, por lo que está desprovisto de maldad, es decir, es libre al no estar atado al pecado, así como el potro “desconoce el yugo del mal y no ha sido domado por la maldad”; es más, el niño teme al pecado. Aunado a estas características, el niño es infante en cuanto significa que es dulce y manso, pues el dulce tiene pensamientos de mansedumbre de acuerdo con Clemente. Además, “el infantilismo y la puerilidad son propias de nosotros que no cesamos de aprender (τὸ δὲ παιδικὸν καὶ νήπιον παρ’ ἡμῖν τοῖς ἀεὶ μανθάνουσιν)”.³² Debido a esto es que “la pedagogía es la buena conducción de los niños hacia la virtud (παιδαγωγίαν δὲ ὁμολογοῦμεν εἶναι ἀγωγὴν ἀγαθὴν ἐκ παίδων πρὸς ἀρετήν)”,³³ es decir, es lo que conduce al hombre hacia el bien que le corresponde, por lo que el Logos es Maestro de la virtud, maestro de la homologación del agente en relación al paradigma, que es Él, en lo que estriba la virtud, en sentido platónico. Empero, esta puerilidad que debe imitarse en los niños no se queda ahí, sino que va más allá al asegurar Clemente que “a los que han progresado en el conocimiento del Logos, el Señor les habla con este lenguaje: les ordena despreciar las cosas de aquí abajo y les exhorta a fijar su atención

31 “La simplicidad es un hábito que no acepta lo superfluo, sino que admite lo estrictamente suficiente para que nada falte a una vida racional, sana y feliz”, Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, III, 11, 55.

32 *Ibid.*, I, 5, 17.

33 *Ibid.*, I, 5, 16. “Por Él aprendemos a vivir bien y somos conducidos a la vida eterna”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 7, 1.

solamente en el Padre, imitando a los niños [...] Manda que dejemos a un lado las preocupaciones de esta vida para unirnos solamente al Padre”.³⁴

El niño recurre a su madre para ser cuidado y la madre de los cristianos es la Iglesia. Ella les brinda cobijo y además les enseña el camino que deben seguir. La Iglesia regenera con su espíritu a sus hijos, pues antes que nada los adopta como tales y aprecia la dulzura de los suyos. Los ama y, en consecuencia, lucha por ellos y les presta ayuda.³⁵ La Iglesia presta ayuda a sus hijos de varias maneras, pero tal parece que se reducen a las siguientes: (i) el bautismo, con el cual se purifican los pecados; (ii) la iluminación, con la que se oscurece el pecado;³⁶ (iii) la perfección, que se alcanza al liberarse de las pasiones y alcanzar a Dios, pues quien lo tiene a Él nada le falta;³⁷ (iv) la inmortalidad, que viene como premio final. Por eso escribe el alejandrino: “La unión espiritual entre la fe y el hombre sometido a las pasiones, convirtiendo en suero los deseos de la carne, confiere al hombre una mayor firmeza para la eternidad, haciéndole inmortal merced a la providencia divina.”³⁸ La eternidad, la salvación, resplandece como horizonte final de la pedagogía, pues “si nosotros, que hemos creído, tenemos la vida, ¿qué otra cosa nos resta por recibir superior a la consecución de la vida eterna?”³⁹

34 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 5, 17. “ἀφροντιστεῖν κελεύων τῶν τῇδε πραγμάτων καὶ μόνῳ προσέχειν τῷ πατρὶ παραινῶν μιμουμένους τὰ παῖδια [...] οὕτως ἀποθεμένους τὰς τοῦ βίου φροντίδας ἐξέχεσθαι μόνου τοῦ πατρὸς παραγγέλλει”. Cabe apuntar que esta figura del niño es muy importante teológicamente, en cuanto que es niño el que “nace de nuevo”, pues puede serlo quien recibe el “bautismo” (al Espíritu Santo), o el que resucita, como Cristo Salvador.

35 Cf., *ibid.*, I, 5, 21.

36 “Esta luz que ilumina todo y resplandece de lejos, ilumine también a los que se agitan en las tinieblas y libre a los hombres del error extendiendo su derecha poderosa, la inteligencia, para la salvación”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 2, 3.

37 Complementan la tesis las siguientes palabras: “Pasemos de la ignorancia a la sabiduría, de la insensatez a la cordura, de la incontinencia al dominio de nuestras pasiones, de la injusticia a la justicia, de la impiedad a Dios”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, x, 93, 1. La última parte de la frase, “de la impiedad a Dios”, es sumamente profunda teológicamente, pero no será retomada en este momento.

38 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 6, 51. “κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ τῆς πίστεως ἡ κοινωνία ἢ πνευματικὴ πρὸς τὸν παθητὸν ἄνθρωπον, τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἐξορροῦσα, εἰς αἰδιότητα συστέλλει τὸν ἄνθρωπον, τοῖς θεοῖς ἀπαθανάτιζουσα.”

39 *Ibid.*, I, 6, 29, 2.

El Pedagogo busca, en definitiva, el bien de sus hijos. Y el bien supremo al cual aspiran estos hijos es la felicidad futura. Por ello el Pedagogo emprende diversos caminos para brindar su enseñanza, caminos que vienen plasmados a lo largo del Evangelio, especialmente en boca de los profetas y de manera excelsa en el Pedagogo Cristo. Entre los caminos que lleva a cabo el Señor se cuentan la amonestación, la censura, la represión, la reprimenda, la reprobación, la advertencia, la supervisión, la invectiva, la acusación, la queja y la burla. Nuevamente hay que destacar que esta pedagogía presupone algo en verdad fundamental: el libre arbitrio del hombre. Por eso es que varios escolásticos afirman que todo este género de metodología educativa que emprende el Logos demuestra la existencia de la libertad, pues de no ser libre el hombre ningún sentido tendría la metodología susodicha; por ejemplo, el consejo no tendría sentido si el hombre estuviera determinado.⁴⁰ Con estos métodos pedagógicos, dice el alejandrino, el Logos sana al hombre, pues los pecados son enfermizos y, como se sabe, lo son en cuanto infectan al alma, platónicamente hablando. Lo dice bellamente así: “Sí necesitan de su arte los enfermos [se refiere al arte del médico], así también nosotros, que en esta vida somos enfermos, aquejados por nuestros vergonzosos deseos, por nuestros excesos vituperables y por las demás inflamaciones de las pasiones, necesitamos del Salvador.”⁴¹ El mal está en el enfermo, no en el médico, del mismo modo que no está en

40 Para Clemente, no hay contradicción entre la existencia de un Dios omnipotente y omnisciente y la libertad del hombre. “Explicitamente en su argumento se encuentra lo siguiente: 1) que Dios es omnipotente, omnisciente y omnibenevolente (*omni-benevolent*); 2) el mal existe; 3) Dios no es responsable por la introducción del mal dentro de este mundo, pero una vez introducido no lo previene porque al hacerlo limitaría la libertad del hombre”, Karavites, Peter, *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill, Leiden y Boston, 1999, p. 109. De acuerdo con este autor, Clemente utiliza, entre otros, los siguientes términos para referirse a la libertad de la voluntad: αὐτεξούσιον, προαίρεσις, ἐκὼν, ἄκων, ἐλευθερία, ἐφ’ ἡμῖν.

41 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 9, 83. “ὥς δὲ οἱ ὑγιαίνοντες οὐ χρῆζουσιν ἱατροῦ, παρ’ ὅσον ἔρρωνται, οἱ δὲ νοσοῦντες ἐπιδέονται τῆς τέχνης, οὕτως καὶ ἡμεῖς οἱ ἐν τῷ βίῳ νοσοῦντες περὶ τε τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐπονειδίστους περὶ τε τὰς ἀκρασίας τὰς ἐπιπόγους καὶ περὶ τὰς ἄλλας τῶν παθῶν φλεγμονὰς τοῦ σωτήρος ἐπιδεόμεθα.”

Dios. Dios, como médico, tanto de cuerpo y alma, es quien medica, a través de la metodología, los remedios para curar al enfermo.

Pero el Logos también es dulce.⁴² No es solo amonestación o disuasión. Sin duda es parte de su método, pero no es lo único que lo compone. Clemente afirma que, en general, el Logos ejecuta dos géneros metodológicos: el deliberativo y el encomiástico. Cada uno de estos géneros tiene su parte de reprobación y su parte de aprobación hacia los actos del hombre. Por un lado, el género deliberativo persuade y disuade. Por otro, el género encomiástico alaba y censura. El Logos no solo dice lo que no debe hacerse, sino que también encomia a seguir por la buena senda, si es que se transita por ella. El modelo de vida cristiano es un modelo de vida feliz y digna de alabanza.⁴³ Esto lleva a pensar que hay dos tipos de hombres en general: unos que requieren mayor reproche para que se encaucen al bien y otros han de ser alabados en cuanto que han tomado el camino de la justicia y el bien. Tal vez sea la razón por la que Clemente escribe que:

La alabanza y el reproche, o cualquier otra cosa semejante al reproche y a la alabanza, son remedios altamente necesarios para los hombres. Los que son difíciles de sanar se rinden a la amenaza, al reproche y al castigo, como el hierro al fuego, al martillo o al yunque; los otros, los que se entregan a la fe, como autodidactas y libres, crecen con la alabanza, pues *la virtud alabada como un árbol crece*.⁴⁴

El Logos Pedagogo, como se dijo, es un Logos-Consejero. Por eso es que alaba y censura, persuade y disuade. Pero, ¿cómo aconseja el Logos? Utiliza ejemplos pasados, presentes y futuros. Muestra lo que ha sucedido

42 *Ibid.*, I, 10, 89.

43 *Cf.*, *ibid.*, I, 10, 93.

44 *Ibid.*, I, 10, 94. “φημι δ οὖν ἔπαινον ἢ ψόγον ἢ ἔπαινω τι ἐοικὸς καὶ ψόγω μάλιστα πάντων τοῖς ἀνθρώποις ἀναγκαϊότατα φάρμακα. οἱ μὲν οὖν δυσίατοι, καθάπερ ὁ σίδηρος πρὸς τοῦ πυρὸς καὶ σφύρας καὶ ἄκμονος, τουτέστιν ἀπειλῆς, ἐλέγχου, ἐπιτιμήσεως ἐλαύνονται, οἱ δὲ αὐτῇ προσέχοντες τῇ πίστει οἷον αὐτοδιδάκτοι καὶ προαιρετικοὶ αὖξονται τῷ ἔπαινω· ἀρετὰ γὰρ ἔπαινεο μένα δένδρον ὡς ἀέξεται.”

con otros y cómo es que han actuado o no correctamente de acuerdo con la justicia; también señala lo que sucede en el momento actual, específicamente al prójimo que se autodetermina en un sentido o en otro, y que puede constatarse personalmente; finalmente, utiliza ejemplos futuros, pues Dios conoce las consecuencias de los actos. El Logos-Consejero es, a nuestro juicio, un Logos-Prudente, pues, como dice el alejandrino citando a la Escritura, lo que otorga el Logos son “preceptos de vida”. Lo que el Logos intenta es evitarle la pena al hombre, pues esta es consecuencia del obrar mal; quiere que sus hijos alcancen la bienaventuranza que se logra haciendo el bien. Citando a Ezequiel, el alejandrino proporciona algunos preceptos de la vida cristiana, como son no deshonorar a la mujer del prójimo, no oprimir a nadie y pagar lo que se debe, compartir el pan con el hambriento, vestir al desnudo, no prestar con usura, “apartar la mano de la maldad”, administrar rectamente la justicia al prójimo, no robar, etcétera. El Logos-Consejero brinda preceptos de esta naturaleza. Así queda esbozado el modelo de vida cristiana que tiene por premio la vida feliz, la bienaventuranza, la vida eterna.⁴⁵

VII.5. LA LEY Y EL CRISTIANISMO

Con respecto a la Ley y al cristianismo, la relación resulta ser análoga a la que se establece entre la filosofía y el cristianismo. En efecto, si la filosofía es una protréptica para la fe cristiana, de igual manera lo es la Ley, anunciada por los profetas, en especial por Moisés. Aquí el alejandrino sigue muy de cerca a san Pablo, quien asegura que la Ley preparó el camino para la Revelación hecha por Cristo. Clemente parece increpar a los judíos cuando escribe: “¿Es que no os dais cuenta de que ya no estamos bajo esta ley, bajo el yugo del temor, sino bajo el Logos de la libertad, el Pedagogo? (Οὐκ ἀκούετε ὅτι ὑπ’ ἐκεῖνον τὸν νόμον οὐκέτι ἐσμέν, ὃς ἦν μετὰ φόβου, ὑπὸ δὲ τὸν λόγον τῆς προαιρέσεως τὸν

45 Cf., *ibid.*, I, 10, 95.

παιδαγωγόν;).”⁴⁶ La Ley ha caducado tal como se emitió y requiere complementarse. La Alianza establecida entre Dios y el pueblo judío, que atraviesa todo el Antiguo Testamento, ahora se ha renovado en una Nueva Alianza, que es la que Cristo ha instituido entre Dios y la humanidad entera. Todos son un cuerpo con Cristo Jesús, como dice san Pablo al escribir a los gálatas: “Todos los que han rechazado la concupiscencia de la carne son iguales y *pneumáticos* ante el Señor (οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ).”⁴⁷ En efecto, la Ley requiere el tránsito al Logos, pues los que se someten a la Ley lo hacen por temor, como cuando el niño teme al “coco”; en cambio, quien transita al Logos se vuelve dócil e independiente, y si siente temor lo hace por cordura, por respeto, como apunta el alejandrino al distinguir entre dos tipos de temor. El primero es el temor que conlleva respeto, como el que tienen los ciudadanos hacia los gobernantes honestos; el segundo es el que conlleva odio, como el que sienten los esclavos por sus amos cuando estos últimos son injustos. El primer temor es el que debe tenerse ante Dios; es un temor provechoso porque promueve el arrepentimiento, que es un acto libre del sujeto: “La ocasión para el arrepentimiento es gracia que concede al libre arbitrio del alma (τὸ αὐτοῦ τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς ἀφορμὰς μετανοίας χαριζόμενος).”⁴⁸ Este tema engarza con el concepto de “niño”, del que ya se habló, debido a que el niño es tímido, es decir, teme al pecado. El niño evita el mal, huye de él; el niño es “puro para el mal”.

El Logos se ha ido revelando a lo largo de la historia. Primero se reveló por medio de Moisés, luego lo hizo por medio de los profetas. La Ley de Moisés y los profetas promueve un temor no provechoso, pero era idóneo para su momento histórico debido a que era la pedagogía que convenía a los “niños difíciles”. Todo lo anterior tuvo sentido en cuanto preparó el terreno para la revelación del “verdadero Pedagogo”: “El

46 *Ibid.*, I, 6, 31.

47 *Ibidem.*

48 *Ibid.*, I, 9, 76.

Logos de Dios, el Hijo Jesús, el único, verdadero, bueno, justo, a imagen y semejanza del Padre, es nuestro Pedagogo (εἶναι ἕνα μόνον ἀληθινόν, ἀγαθόν, δίκαιον, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ πατρὸς υἱὸν Ἰησοῦν, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, παιδαγωγὸν ἡμῶν εἶναι).⁴⁹ El Pedagogo verdadero tiene tres adornos, tres virtudes preclaras: la ciencia (ἐπιστήμη), que es la Sabiduría del Padre; la franqueza (παρρησία), porque es el Creador; y la benevolencia (εὐνοία), porque se ha inmoldado por la humanidad como el buen pastor que da la vida por sus ovejas. La benevolencia “no es más que querer el bien del prójimo, por él mismo (Εὐνοια δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἢ βοῦλησίς ἐστιν ἀγαθοῦ τῷ πλησίον, αὐτοῦ χάριν ἐκείνου).”⁵⁰ Cristo, como se ha antedicho, es el modelo, el paradigma cristiano, pues de Él se aprende “la simplicidad, la modestia, todo el amor a la libertad, a los hombres y al bien. Solo por el Logos y unidos a la virtud nos hacemos semejantes a Dios (παρ' οὗ τὸ εὐτελές τε καὶ ἄτυφον καὶ τὸ ὅλον φιλελεύθερον καὶ φιλάνθρωπον φιλόκαλόν τε ἐκμανθάνομεν, ἐνὶ λόγῳ μετ' οἰκειότητος ἀρετῆς ἐξομοιούμενοι τῷ θεῷ).”⁵¹ A lo que está volcado el hombre es a imitar a Dios, como sugiere Platón en el *Teeteto*, y de lo que hacen eco desde Eudoro alejandrino todos los filósofos que lo siguen.⁵² Tal es también el fin último del hombre, según lo concibe Clemente. Pero, ¿cómo es posible que tal sea el fin? Desde la teología, lo es gracias a que el hombre es connatural a Dios, pues aquel ha recibido en la creación el soplo divino, por lo que ha sido creado a imagen y semejanza del Creador, como pondrán todavía de mayor relieve los capadocios, con san Ireneo, san Basilio, san Gregorio de Nisa y san Gre-

49 *Ibid.*, I, 11, 97.

50 *Idem.* De acuerdo con Blázquez, es la definición del estoico Andronikos: Blázquez, José María, “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, art. cit., p. 58.

51 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 12, 99.

52 Cf. Platón, *Teeteto*, 176ass. Para este asunto, cf. Llamas, José Antonio, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, en: *Educación XXI. Revista de la Facultad de Educación*, No. 4, (2002), pp. 247-249. Escribe el alejandrino: “Nadie podrá imitar a Dios más que el que le sirva santamente, ni servirle y honrarle más que imitándole”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, XI, 117, 1.

gorio Nacianceno. Esta connaturalidad permite al hombre conocer, en cierto modo, las verdades divinas adquiridas por la fe, a través de su vivencia, así como por la práctica de las virtudes,⁵³ que contribuyen a una vida armoniosa y racional.⁵⁴ Con esto, de acuerdo con Benedicto xvi, el hombre puede crecer hasta llegar a la contemplación de Dios.⁵⁵

Quien se acerca al Logos se alimenta de Él, de su fruto, de su “leche”, que es el alimento perfecto para el niño. La leche, recuerda Clemente retomando la biología antigua, no es otra cosa que la cocción de la sangre, “sustancia del alma”. Apunta que la leche es lo más sabroso y refinado de la sangre. La leche es la misma sangre sometida a un cambio cualitativo, no sustancial. Ahora bien, ¿por qué la leche es tomada por Clemente para hablar del alimento del Logos? “El alimento espiritual se le asemeja; es, en efecto, dulce, por la gracia; nutritivo como vida; blanco como el día de Cristo; y ha quedado bien claro que la sangre del Logos es como leche.”⁵⁶ Cristo se ha convertido en alimento, pero para quienes practican la virtud.⁵⁷ Quienes practican la virtud y se alimentan de la sustancia de Cristo, alcanzan la salvación. El Logos es, pues, alimento, comida, carne, pan, sangre, leche. En síntesis, la enseñanza del Pedagogo es alimento para el alma que busca la salvación.

Otro concepto preponderante de la ética que trata Clemente en *El Pedagogo* es el de la justicia, que originalmente relaciona con Dios. Pero

53 Las virtudes resultan cruciales para Clemente, en seguimiento del platonismo, el peripatetismo y el estoicismo, escuelas que consideran las virtudes como la puesta en práctica de la razón; esto quedará en el cuerpo del trabajo más adelante. Es más, Clemente exige dar el paso a la virtud, a la razón o *logos*, como resulta del siguiente cuestionamiento: “¿No os avergonzáis de haberos convertido vosotros mismos en más irracionales que los seres que no tienen razón, vosotros que habéis pasado tantos años en la impiedad? Fuisteis niños, luego muchachos, efebos y hombres, pero nunca virtuosos”, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, x, 108, 2. En consecuencia, pasar a la edad de la razón es pasar a la edad de la virtud.

54 Osborn, Eric Francis, *Ethical patterns in Early Christian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 53.

55 Cf. Benedicto xvi, *art. cit.*

56 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 6, 40-41. “Πάντῃ δὲ ἔοικεν τούτῳ ἡ πνευματικὴ τροφή, γλυκεῖα μὲν διὰ τὴν χάριν ὑπάρχουσα, τρῶφιμος δὲ ὡς ζωή, λευκὴ δὲ ὡς ἡμέρα Χριστοῦ, καὶ τὸ αἵματός λόγου πεφανέρωται ὡς γάλα.”

57 Cf., *ibid.*, I, 6, 41.

sin entrar en la relación de Dios y la justicia, donde occamianamente podría decirse que Dios es Ley (y, en consecuencia, la Justicia), cabe citar las palabras clementinas que describen qué es lo justo:

“Es un bien, porque es virtud y merece elegirse por ella misma, no porque engendra placer; pues no juzga con miras a un favor, sino que da a cada uno lo que merece. Así que lo que es útil es provechoso (Ἄ δὴ πάντα ἡ δικαιοσύνη, καὶ ὡς ἀρετὴ καὶ ὡς δι’ αὐτὴν αἰρετὴ ἀγαθὸν καὶ ὡς οὐ τέρπουσα· οὐ γὰρ πρὸς χάριν κρίνει, ἀλλὰ τοῦ κατ’ ἀξίαν ἐκάστω ἐστὶν ἀπονεμητικὴ, ἔπεται δὲ τῷ συμφέροντι τὸ ὠφέλιμον).”⁵⁸

En efecto, lo que es justo se debe elegir por sí mismo y, en este sentido, es provechosa la elección; en resumen, lo que es justo es bueno por sí mismo. La justicia propone dar a cada quien lo que le corresponde, y darle a cada quien lo suyo es el deber. Pero esta posición alejandrina olvida, de manera muy similar a la kantiana, el placer que puede reportar el realizar acciones justas, que son precisamente acciones virtuosas.⁵⁹

El concepto de πάθος es tratado por Clemente con relación a la liberación de este por medio de la represión. En otras palabras, el hombre debe liberarse de la pasión reprimiéndola con tal de lograr la salvación: “La represión actúa como una operación quirúrgica en las pasiones del alma. Las pasiones son una úlcera de la verdad, y deben reducirse enteramente saajándolas con una disección (Ἔστι δὲ οἷον εἰ χειρουργία τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ὁ ἔλεγχος, ἀπόστασις δὲ τὰ πάθη τῆς ἀληθείας, ἃ χρὴ διελέγχειν διαιροῦντα τῇ τομῇ).”⁶⁰ En otros términos, el hombre que intenta acercarse a Dios ha de liberarse de las pasiones (ἀπάθεια), lo cual es un ideal ético de la filosofía antigua.⁶¹ Esto puede concordar perfectamente con lo que se halla escrito en el *Protréptico*, en donde se

58 *Ibid.*, I, 8, 64.

59 Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 7.

60 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 8, 64-65.

61 Cf. Benedicto XVI, *art. cit.*

muestra dicotómicamente que Dios representa la liberación del hombre, liberación de la esclavitud de la muerte condenatoria, que podría interpretarse como el pecado al que despiertan las pasiones: “Él anuncia la libertad y, en cambio, vosotros corréis a la esclavitud. Os regala la salvación y descendéis a la muerte. Os regala la vida eterna y, en cambio, esperáis el castigo y prevéis de antemano el fuego *que el Señor ha dispuesto para el diablo y sus ángeles*.”⁶²

Y más adelante asienta: “¿En nombre de la verdad! ¿Qué hombre sensato, dejando el bien, se une al mal? ¿Quién es el que huyendo de Dios convive con los demonios? ¿Quién, teniendo la posibilidad de ser hijo de Dios, se complace en ser esclavo? ¿O quién que pueda ser ciudadano del cielo persigue las tinieblas?”⁶³

Para Clemente, el hombre ha estado acostumbrado a la esclavitud de las pasiones, por lo que exhorta a cambiar las propias costumbres. La costumbre dominada por la pasión consume al hombre, pues no le permite lograr la perfección. El hombre encadenado a las pasiones se consume por su “necia opinión” y se da gusto con sus “actividades irracionales”. El hombre encadenado se condena a sí mismo porque no acepta la purificación de la razón, “el agua de la razón”, que es la depuración representada por el “logos”.⁶⁴

VII.6. LINEAMIENTOS DE LA ÉTICA DE CLEMENTE ALEJANDRINO

El capítulo trece del libro 1 del *El Pedagogo* resulta significativo por varios aspectos. En primer término, es un capítulo que resume la posi-

62 Clemente de Alejandría, *Protréptico*, ix, 83. “ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλεται, [p. 186] ὑμεῖς δὲ εἰς δουλείαν ἀποδιδράσκετε. σωτηρίαν χαρίζεται, ὑμεῖς δὲ εἰς θάνατον ὑποφέρεσθε. ζωὴν δωρεῖται αἰώνιον, ὑμεῖς δὲ τὴν κόλασιν ἀναμένετε: καὶ ‘τὸ πῦρ’ δὲ προσκοπεῖτε, ὃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ”. Cf., *ibid.*, xi, 111, 1.

63 *Ibid.*, x, 92. “Τίς γάρ, ὦ πρὸς τῆς ἀληθείας, σωφρονῶν γε τὰ γὰθὸν καταλείπων κακία σύνεστιν; Τίς δὲ ὅστις τὸν θεὸν ἀποφεύγων δαιμονίοις συμβιοῖ; Τίς δὲ υἱὸς εἶναι δυνάμενος τοῦ θεοῦ δουλεύειν ἤδεται; Ἡ τίς οὐρανοῦ πολίτης εἶναι δυνάμενος ἔρεβος διώκει.”

64 Cf., *ibid.*, x, 99.

ción clementina en torno a la ética; en segundo lugar, muestra evidentemente su dependencia con respecto al platonismo, al aristotelismo y al estoicismo. El capítulo inicia con la siguiente frase: “Todo lo que es contrario a la recta razón es pecado (Πάν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἀμάρτημά ἐστιν)”. El concepto de recta razón (ὀρθὸς λόγος, *recta ratio*, como dice la versión latina de Hervetus), proveniente de la filosofía platónico-aristotélica y retomado por el estoicismo, da a entender que las acciones que no están regidas por una razón o logos puro es seguro que son reprobables. Y esto se da porque, como el propio Estagirita establece al final del libro primero de la *Ética Nicomáquea*, el hombre tiene una parte irracional que puede no obedecer a la razón y que, también, puede enturbiar su razonamiento práctico. En efecto, el apetito sensible puede obedecer lo que dictamina el apetito racional, por lo que este último ejerce sobre aquel solo un poder político, en el sentido de que manda, mas no es necesario que lo irracional obedezca. No es un poder despótico, en el cual el mandato siempre es cumplido. A este apetito irracional o sensible Clemente lo denomina, como es común en la filosofía clásica, “apetito concupiscible”, que es un “apetito que no obedece a la razón”; pero también el temor es una aversión que no obedece a la razón, de acuerdo con el alejandrino. De igual manera, el placer es una exaltación irracional del alma.⁶⁵ Más adelante apunta: “El hombre que ha pecado contra la razón ha sido comparado con las bestias, y con toda justicia considerado como irracional (Ὁ ἄνθρωπος παρὰ τὸν λόγον ἐξαμαρτῶν εἰκότως ἄλογος νομισθεὶς εἰκάζεται κτήνεσιν).”⁶⁶ Aquí Clemente apunta “contra” la razón, lo cual es muy importante para distinguir entre los apetitos, temores y placeres que pueden estar en concordia de la razón de los que no. Los que no tienen tal concordia, son bestiales por completo.

65 El texto latino de Hervetus asienta: “*Cupiditatem quidem, appetitionem quae non paret rationi. Metum autem, dissolutionem quae non paret rationi. Voluptatem autem elationem animae, quae non paret rationi. Si ergo quae in rationem est inobedientia, peccatum generat.*”

66 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 13, 101.

Y es que “la virtud en sí misma, en efecto, es una disposición del alma que se ajusta a la razón, a lo largo de toda la vida (Καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον).”⁶⁷ La definición clementina resulta, además de bella poéticamente, muy acorde a lo que es la virtud para las escuelas susodichas, pues es una disposición del alma en cuanto a que esta última la adopta como si se tratase de una segunda naturaleza. Al mismo tiempo, es una disposición que se ajusta a la razón que, en este contexto, se refiere a la recta razón. Pero el que es virtuoso en realidad no solo lo es en un momento, sino que debe serlo siempre, de preferencia a lo largo de toda la vida. Por eso es que la filosofía del Pedagogo es, a juicio nuestro, una filosofía práctica, debido a que la filosofía clementina se define como el estudio de la recta razón,⁶⁸ y la obediencia a la razón es “el deber”, “lo conveniente”. La obediencia se funda en el deber que indica el precepto del Logos y este deber se manifiesta en las obras y no en las palabras.⁶⁹ Esta posición alejandrina está a tono con el estoicismo tardío de la época imperial, que fue de carácter eminentemente moralista, y representado, entre otros, por Musonio Rufo, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.⁷⁰

Hay algo más que conviene destacar de la exposición clementina, pues en mucho se aparta de la moralidad dominante de su tiempo y se eleva por las cumbres éticas que ya habían indicado algunos estoicos como Musonio Rufo.⁷¹ La costumbre tenía como cosa corriente y probada la desigualdad entre varón y mujer, entre libre y esclavo; pero Clemente de Alejandría no está de acuerdo con tal concepción común y

67 *Ibid.*, I, 13, 101, 2. “En la moderación y justo medio está la virtud (III.34.1). Clemente predica el equilibrio, la armonía, el control de uno mismo, la parsimonia y el buen uso de todas las cosas sin excesos”, Blázquez, José María, “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, art. cit., p. 55.

68 Cf. Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 13, 101.

69 Cf., *ibid.*, I, 13, 102.

70 Cf. Blázquez, José María, “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, art. cit., p. 54.

71 Cf., *ibid.*, pp. 59-60.

corriente, y brinda argumentos para disuadir tal equívoco. Afirma que si existe un único Dios para todos, también solo hay un Pedagogo; de igual manera, si lo anterior se cumple, entonces solo hay una Iglesia, una moral, un alimento común y un mismo vínculo matrimonial. Es igual, también, el conocimiento, la esperanza, la obediencia, el amor, los sentidos externos, etcétera (es notable que, en este contexto, explícitamente escriba “el conocimiento”). De ahí que, si hay igualdad en todo esto, hay igualdad en lo fundamental: “Los que tienen en común la vida también tienen en común la gracia y la salvación; y, en común también, la virtud y la educación.”

Esto último resulta a la par importante: la virtud y la educación son comunes al varón y la mujer, al libre y al esclavo, pues son educados por el mismo Pedagogo. ¿Dónde se cifra esta igualdad? La respuesta es que todos, varón y mujer, amo y esclavo, son “personas”. Solo en este mundo se hacen distinciones, pero en el otro mundo “Los premios merecidos por esta vida común y santa del matrimonio no son exclusivos del varón o de la mujer, sino de la persona, una vez liberada del deseo que la divide en dos seres distintos. El nombre de *persona* es común al hombre y a la mujer”.⁷²

En suma, el pensamiento del alejandrino conduce, como el propio Osborn escribe, a la propuesta de una vida armoniosa u ordenada: “*Hay un orden o armonía que llena el universo y lo que está contra esa armonía resulta lo que es malo [...]*”⁷³ Es más, una ética armoniosa propone el reconocimiento del ser de las cosas, de la esencia de estas, es decir, el reconocimiento del orden ontológico. Cada ente tiene su propia intensidad de ser, pues el ser es intensivo en cuanto que se da en grados distintos, por ejemplo, en el caso de la sustancia y los accidentes; en otros términos, tiene más ser la sustan-

72 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 4, 10. “ἀγίου τούτου βίου τοῦ ἐκ συζυγίας τὰ ἔπαθλα οὐκ ἄρρενι καὶ θηλείᾳ, ἀνθρώπῳ δὲ ἀπόκειται ἐπιθυμίας διχαζούσης αὐτὸν κερχωρισμένῳ. Κοινὸν οὖν καὶ τοῦνομα ἀνδράσιν καὶ γυναιξίν ὁ ἄνθρωπος”. El texto latino de Hervetus dice: “*Viris itaque & mulieribus commune nomen homo est.*”

73 Cf. Osborn, Eric Francis, *op. cit.*, p. 53.

cia que los accidentes, y esta mayor entidad, ontológicamente, pertenece a lo real.

El orden no viene impuesto por el hombre, a menos de que se refiera a las creaciones humanas. Pero en el ámbito de la naturaleza, el hombre solo puede limitarse a reconocer el orden natural. De ahí que mantener el orden pueda ser un punto fundamental para la ética, como sostiene la ética clásica de cuño platónico-aristotélico y recuperada por el platonismo medio. Es el caso del reconocimiento del igual valor que hay entre el varón y la mujer, pues ontológicamente son idénticos. Lo que se presenta como el trato infrahumano conferido a la mujer (como se ha dado en todas las épocas) se debe a la falta de reconocimiento de su igualdad ontológica.

Desde el punto de vista cristiano lo más importante es la salvación eterna, es decir, la felicidad que se consigue alcanzando la presencia de Dios en la vida ultraterrena. Empero, esto no debe ser tomado como exclusividad, es decir, que solo tal felicidad última y perfecta sea lo que importe para el hombre, puesto que tal concepción desconoce la esencia humana, compuesta de cuerpo y alma. De ahí que si bien el hombre es cuerpo, también los bienes externos (como ciertos medios) y corporales tienen una importancia esencial, como ha subrayado el aristotelismo. Tales bienes son importantes para la vida terrena debido a que constituyen aquello que se presenta a los sentidos (bienes sensibles), bienes que son necesarios para el mantenimiento de la vida presente.

VII.7. CONCLUSIÓN

La doctrina del Logos-Consejero puede ser retomada o asumida por el logos del hombre, es decir, tiene gran conveniencia práctica en vistas a asumirse como uno de los actos que acaecen en la razón. En efecto, el consejo de la razón práctica que presenta a la voluntad puede echar mano de casos pasados, presentes y proyectarse hacia el futuro, previendo las consecuencias de lo elegido voluntariamente. Ciertamente el

consejo, en cuanto parte final de la deliberación en orden a la elección de la voluntad, puede proceder haciendo uso de paradigmas de acción expresados en forma de casos, sean pasados o presentes, con proyección a futuro, pues la elección se realiza con el fin de que lo elegido se inserte en lo real de alguna manera. Los casos pasados y presentes resplandecen como parte del horizonte interpretativo de la razón práctica, en cuanto que orientan el juicio de la razón en vistas a presentar tal evento final a la voluntad. En este sentido, tales casos se asumen como pautas deliberativas, lo cual puede retomarse con provecho para la reflexión en torno a la manera en que procede la deliberación de la razón práctica. Ahora bien, los casos se vuelven paradigmáticos en cuanto que son benéficos o no en vistas a alcanzar el fin que se propone la inteligencia, pues ilustran cómo es que, actuando de una cierta manera, se logra o no el fin perseguido.

La concepción negativa del alejandrino con respecto a las pasiones, ya referida, muy acorde a su época, es objeto de ciertos señalamientos, especialmente desde la perspectiva peripatética, pues podría mutilar a la naturaleza humana a pesar de que, en *El Pedagogo* (I, 13), afirma que el cuerpo es fundamental para obtener una concepción equilibrada del ser humano.⁷⁴ Lo que sucede es que Clemente no define la pasión sino mediante metáforas (generalmente con el binomio enfermedad-medicina), y por ello es que no distingue adecuadamente entre la pasión antecedente y la consecuente. En efecto, la pasión es un movimiento psico-físico por el cual el animal adquiere un estado afectivo generado por un objeto. La intencionalidad con el objeto no permanece neutra, sino que el sujeto siente afecto o repulsión por el objeto, pasiones primarias que, etimológicamente, acaecen sin más. De ellas se derivan otras pasiones, como la audacia. Empero, la pasión es algo connatural al animal y, por lo tanto, al hombre. De ahí que no se pueda extirpar por una

74 Al cuerpo llega a denominarlo “compañero” del alma racional, cf. Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 13, 102, 3.

“operación quirúrgica”. Lo que puede hacerse con respecto a las pasiones es doble. Por un lado, dominarlas o encauzarlas, es la crítica de Plutarco; mas es imposible desaparecerlas a menos que el sujeto experimente una suerte de éxtasis que lo libere de lo corpóreo. Por otro, evitar apasionarse consecuentemente, es decir, que el sujeto no promueva su apasionamiento de manera intencional. Tal vez solo así pueda entenderse la represión de las pasiones: no dejando que dominen el juicio del sujeto al momento de actuar, debido a que la pasión puede motivar un juicio voluntario válido solo *hic et nunc* que, en otro contexto, sería reproducible. Si no hay dominio de la pasión, el acto del sujeto puede no ser el más adecuado una vez que aquella se extinga.

Además, el problema que suscitan las pasiones en el plano moral reafirma la existencia de la libertad, pues, de no existir, no habría por qué encauzarlas o evitar el apasionamiento consecuente. Karavites cuestiona el asunto en estos términos: “¿Es capaz la libertad del hombre de controlar las pasiones humanas totalmente, parcialmente, o no puede?”⁷⁵ Si no pudiera hacerlo, entonces es superfluo contenerlas y habría una suerte de determinación pasional al momento de actuar. Tal vez la respuesta a la pregunta de Karavites deba ir por la senda de la parcialidad, pues la pasión no es algo que, en principio, sea libre, en el sentido de que la intencionalidad del objeto no es neutra (también en principio), sino que viene acompañada por la pasión. Por ello, la pasión solo puede controlarse parcialmente, y ello es obra de la libertad que no deja enturbiar su acto debido al apasionamiento.

Con respecto a las pasiones, el temor y el placer, hay que afirmar que la tesis alejandrina requiere algunas precisiones. En efecto, el apetito concupiscible “no obedece a la razón”, mas hay que agregar “necesariamente”, pues es posible que sí obedezca al juicio de la razón práctica. De ahí que no todo lo que se apetezca concupisciblemente sea malo racionalmente: la recta razón puede, en consecuencia, confirmar como bueno

75 Karavites, Peter, *op. cit.*, p. 109.

aquello a lo que el apetito concupiscible tiende. Con respecto al “temor”, que Clemente denomina una aversión que no obedece a la razón, parece que su definición es suficiente, pues el temor es una pasión que muestra el rechazo espontáneo frente a un objeto sensible que es considerado nocivo o malo; pero también es conveniente asentar que el temor es un impulso que no necesariamente es negativo por el hecho de ser irracional, debido a que la propia naturaleza sensible del hombre lo hace rechazar, de manera casi instintiva, un objeto y, tal vez, aunque no necesariamente, la estimativa conlleve un juicio correcto que puede corroborar la razón. Ahora bien, de acuerdo con Clemente, el placer es una “exaltación irracional” del alma, lo cual es correcto para los placeres sensibles, pues es irracional en cuanto que no corresponde propiamente a la deliberación del hombre, por ejemplo, ante un alimento sabroso simplemente el cuerpo reacciona placenteramente sin mediación deliberativa. Lo que sí puede realizar la deliberación, es decir, la razón en cuanto delibera, es analizar la diversidad de placeres disponibles en donde puede darse la elección de alguna o varias opciones. Esto concuerda con la idea de que quien ha pecado contra la razón es comparado con las bestias, pues se apuntó que el “contra” condiciona que el apetito, el temor y el placer están disconformes con la recta razón; esto apoya nuestra idea de que no todo lo irracional es necesariamente malo.

Como puede verse, Clemente alejandrino da especial importancia a conceptos como salvación, libre albedrío, consejo, imitación, entre otros. Es importante tener presente que la ética por naturaleza recurre a la tradición, de la cual se alimenta para elaborar su reflexión filosófica. En otras palabras, la ética no parte desde el vacío, sino desde el seno de una tradición, uno de cuyos representantes y constructores en el contexto del mundo occidental es Clemente de Alejandría. Como reivindica Gadamer en *Verdad y método*, la tradición puede ser vista positivamente, y más todavía si se acepta que la tradición configura nuestro horizonte interpretativo; en la cultura occidental, que se alimenta y conforma de muchas corrientes, el pensamiento platónico,

aristotélico y medioplatónico, así como patrístico, del que la filosofía y teología alejandrina son muestra fehaciente, son parte fundamental del horizonte interpretativo que hay que criticar y, en la medida en que la criba lo indique, aceptar.

CONCLUSIÓN: EL NÚCLEO DE LA ÉTICA MEDIOPLATÓNICA

AUNQUE RESULTA IMPOSIBLE esquematizar de manera plena los puntos esenciales de lo que puede denominarse la “filosofía medioplatónica”, por la evidente razón de que no todos los representantes de esta escuela comparten la totalidad de los puntos de vista en torno a los distintos temas que abarca la filosofía, como se ha visto en este libro, sí es posible obtener un plexo de lo que podría llamarse el andamiaje conceptual de esta filosofía que se sitúa a medio camino entre la Academia antigua y el neoplatonismo. Interesa para este estudio el andamiaje conceptual de la ética medioplatónica subrayando de entrada que, en temas metafísicos, los medioplatónicos destacan por clarificar que los tres principios en los que se sustenta la filosofía de Platón son: Dios, las Ideas y la materia. Apuleyo en su *De Platone* es lucidísimo al asegurar que Dios y las Ideas trascienden a la materia, de suerte que, se contraponen a las escuelas helenísticas tradicionales de su tiempo (estoicismo y epicureísmo). En el caso de Dios, se trata de un ser único, inconmensurable, padre y artífice de todo, feliz, procurador, etcétera. La materia, entendida como principio, es decir, la *materia prima*, es indeterminada y, por ende, está a la espera de recibir sus términos (determinaciones), los cuales se deben al influjo ejemplar de las Ideas, pues estas son *exempla rerum* (las Ideas, en cuanto principios, son incorpóreas y simples).

Desde el punto de vista histórico-metafísico, lo más destacable del platonismo medio estriba en que la doctrina de las Ideas platónica experimenta un giro de resonancias mayúsculas con la propuesta, de rai-gambre filoniana, de que las Formas tienen el carácter de criaturas. Lo único que efectivamente está más allá de cualquier mezcla es Dios. Las Ideas, aun en su pureza, son criatura de Dios, pues requieren, para ser, de la mente del Creador, como se desprende en la filosofía religiosa de

Filón alejandrino. Pero una idea análoga se encuentra en Plutarco. El Dios único de Plutarco está más allá de cualquier mezcla, mientras que el primer intermediario de Dios es el Logos, centro ontológico de las Ideas, el cual, asumiendo un papel demiúrgico, da orden al universo que, siguiendo la terminología egipcia de la que se sirve el Queroneo, es Horus el joven (o mundo sensible de la tradición platónica), reflejo e imagen de Horus el viejo (el mundo inteligible). Uno de los méritos de Alcínoo estriba, precisamente, en plasmar en términos filosóficos que las Ideas no son otra cosa que Pensamientos de Dios: la intelección o νόησις de Dios es la Idea, mientras que en el hombre, piensa el filósofo de Esmirna, las Ideas son “inteligibles primeros”, con relación a la materia son μέτρον, con relación al mundo sensible son παράδειγμα y con relación a sí mismas son οὐσία o sustancia. El primer Dios de Alcínoo es inmóvil y mueve como objeto de deseo, a la usanza peripatética, por lo que no se encuentra contaminado, de ninguna manera, por cualquier multiplicidad, más allá de que es Pensamiento del pensamiento o fundamento ontológico de las Ideas o Formas.

Máximo de Tiro hace prevalecer que el hombre posee dos instrumentos para conocer, que son el intelecto y los sentidos. Hay notables diferencias entre uno y otros, pues el primero es simple y los otros múltiples. El intelecto se dirige a la unidad y los sentidos a la diversidad; el intelecto se decanta por lo inteligible, mientras que los sentidos por lo sensible. Sin embargo, lo que es más importante para la metafísica medioplatónica, el intelecto, a través de la razón se dirige hacia lo que es estable, sólido, siempre igual: se trata de la parte de la realidad que es más real, precisamente. Sirviéndose de la metáfora del navegante, tan querida por los platónicos, hace ver que el hombre que se ha habituado al mundo sensible es como aquel que tiene los pies sobre una barca, sometido al oleaje. Si se sirve de la filosofía, y concretamente la razón hace uso de la dialéctica, alcanza tierra firme, que son las Ideas, y su fundamento último, que es Dios. Al principio le parece confuso y pierde el equilibrio, pero conforme se habitúa cae en la cuenta de que se trata

de la parte más sólida y estable de lo real. Aun con todo, el hombre es capaz de inteligir algo de Dios y de señalarlo con su limitado lenguaje: por ello la herramienta no es otra que el lenguaje apofático, fincado en la convicción de que Dios es visible para los ojos del intelecto, la parte más elevada del hombre.

Ahora bien, al menos ya desde Antíoco de Ascalón, se observa una recuperación del tema de la verdad como móvil de la existencia humana, frente al escepticismo de la Cuarta Academia (representada por Filón de Larisa) y Carnéades. Es necesario recuperar el criterio para dirimir entre lo verdadero y lo falso, diluido y perdido en el escepticismo con su negación de la verdad y con la posición de Carnéades inclinada hacia lo verosímil y probable, para poder sustentar la tesis moral de que el hombre, en última instancia, está llamado a la sabiduría moral, a la prudencia. La visión de Antíoco, quien ya se sirve en buena medida del concepto de *ὁρμή*, es que el hombre requiere actualizar sus diversas potencias, tanto corpóreas como anímicas, para alcanzar el bien supremo, es decir, la felicidad. De ahí que ya se pueda hablar en él, como ha sucedido en el *Filebo* de Platón, de una vida mixta; solo que la primacía se halla en el desarrollo moral, sede de la *vita beata*, como le llama Cicerón. Si se dieran, además de la vida beata o feliz que se debe a los actos que voluntariamente el hombre actualiza en sí en dirección a la virtud, los bienes de la fortuna o los bienes externos, se hablaría de una *vita beatissima*. Pero también el autor del *Didaskalikòs* se pliega a esta tesis, buscando poner de realce que la razón humana, cuando se decanta por las Ideas, lo hace por los inteligibles primeros, sobre los cuales es posible hallar certeza (esto significa que posee el hombre *mentis oculis*, como dice Apuleyo): la verdad intrínseca de los inteligibles primeros produce subjetivamente la certeza, a diferencia de la sola *δόξα* a la que está dirigida la razón cuando se refiere a las entidades sensibles.

Como ha destacado Apuleyo en el *De Platone*, el hombre es un ser terrestre compuesto de alma y cuerpo, en donde el alma tiene por tarea dominar al cuerpo: alma y cuerpo están entreverados, pero es más cor-

pórea el alma irascible-concupiscible que la racional (pues esta última puede elevarse hasta las Ideas y Dios, ciertamente). Ahora bien, la razón tiene por cometido velar por el bien del todo, por el bien del hombre en su conjunto, buscando el equilibrio entre sus partes, lo cual significa que haya predominio de la parte racional por encima de la irascible-concupiscible. En consecuencia, existe un vínculo insoluble entre la verdad y la vida virtuosa que se debe a la razón y que no solo es puesta de relieve por Antíoco, sino por otros autores como Filón de Alejandría, Plutarco, Alcínoo y Máximo de Tiro. Como apunta atinadamente Apuleyo, la parte rectora del alma es la razón, pero no cualquiera, sino la recta razón, que es la que está iluminada por el conocimiento, por la verdad, que funge definitivamente como ley moral, como guía de los actos particulares del hombre, de su habituarse y, en definitiva, de la vida humana en su conjunto, que es la vida de un hombre sabio si, en lo general, se conduce de acuerdo con las pautas del conocimiento genuino.

Plutarco de hecho llega a visualizar a la filosofía como el complejo de los esfuerzos humanos por acceder a la verdad; además, Dios es la verdad, por ende, la filosofía es el conjunto de actos, tanto teóricos como prácticos, por los que el hombre accede a la verdad. Ya desde la sola contemplación del cosmos, piensa Plutarco, es posible constatar el orden con el cual está conformado el universo en su totalidad. Por ello, desde el punto de vista práctico, la manera en que el ser humano, que no deja de ser un microcosmos, se ordena a sí mismo, es mediante la virtud, auténtica sujetadora y limitadora de la parte irracional del hombre. Mediante suaves admoniciones, la virtud encauza la vida pasional del hombre y de esta manera el individuo humano es capaz de ordenarse a sí, que es lo que –ya desde Eudoro alejandrino y, sobre todo, con Plutarco– se entiende por *imitatio Dei* (en el cristianismo esta doctrina se entiende como *imitatio Christi*, lo cual consiste en hacer concordar las propias acciones con el modelo de Cristo). Una razón análoga se encuentra en Alcínoo: mientras que la razón humana, que se manifiesta sobre todo en el acto del juicio, es el punto de intermediación entre el aspecto

contemplativo y práctico, este último requiere de aquel para sustentarse, lo cual equivale a decir que se requiere de la verdad, de la genuina ciencia, para sustentar las propias acciones. El conocimiento del Bien, sobre todo, permite dirimir entre los bienes que tienen carácter de solos medios y el que constituye el fin último del hombre, que es el fin del alma racional. Conocer el Bien último permite orientar la propia actividad de acuerdo con Él, que es lo mismo que orientar los actos virtuosamente puesto que se dirigen al Bien “más precioso y grande”, dado que el ser humano, gracias al alma racional, es artífice de su propio destino.

Siguiendo la pauta de Alcínoo, las acciones van disponiendo al agente moral hacia la virtud y el vicio, lo cual significa que se va disponiendo a sí hacia su meta o bien se aleja de ella, de manera libre. La virtud de la prudencia, como ya había enseñado la ética de Aristóteles tiempo atrás, tiene componentes tanto teóricos como prácticos, por lo cual es una ciencia (no exacta o matemática) análoga a la que practica el estratega con sus soldados. Estos últimos no conocen directamente el fin (los movimientos pasionales, puede decirse, están enfocados a sus objetos particulares), sino que este es conocido por el estratega, por quien posee la ciencia, que en este caso es el prudente. En efecto, el prudente conoce el fin y, por ello, guía a las pasiones en busca del objetivo último del todo. Resulta curioso cómo ya desde la ética medioplatónica aparece claramente caracterizada la vida interior como una suerte de lucha, análoga a como se interpreta en la especulación práctica de los Padres de la Iglesia, sobre todo en san Gregorio Niseno. No es que las pasiones desaparezcan, sino que deben mediarle siguiendo la pauta del Bien último, fin del hombre. Máximo de Tiro destaca claramente que el equilibrio que se busca con la virtud no es igualitario, sino más bien proporcional; así como en la ciudad se distingue la parte gobernante de la gobernada, así también es diferente el alma del cuerpo, de manera que debe darse preeminencia a aquella sobre este. Alcínoo mismo recalca, mediante finos análisis psicológico-morales, que hay también que apasionarse ante ciertos objetos o circunstancias, como en el caso

de quien se entristece por la muerte de los progenitores; no es correcto ser insensible ante la muerte de aquellos, pero tampoco es conveniente la hipersensibilidad, sino que hay que apasionarse moderadamente. Calvisio Tauro ya lo destacaba en alguno de sus fragmentos, pues no es lo mismo la impasibilidad (ἀοργησία) que la insensibilidad (ἀναλγησία; ἀναίσθητος): si uno no tiene el espíritu embotado, se afecciona convenientemente de acuerdo con el objeto con el que está tratando. El sabio no carece de afectos, sino que se afecciona conveniente o equilibradamente, y esto depende de aquello a lo que se enfrenta.

La doctrina de la ὁρμή es recuperada por Eudoro de Alejandría, presumiblemente discípulo de Antíoco. Este impulso tiene que ser, piensa Eudoro, ordenado y moderado, y por tanto es objeto de la ética. Este autor ya distingue varios estratos en la reflexión ética, destacando que se trata, en sustancia, de una reflexión sobre el valor; pero este no se da de manera separada y, sobre todo, no es arbitrario, sino que se halla en el plexo del impulso y la acción, como mediador, si es posible decirlo así. Efectivamente, en la acción, que es el acto externo mediante el cual el agente modifica voluntariamente un estado de cosas del mundo subsistente, se puede visualizar cuál es el impulso que lo motiva, pero este impulso puede ser racional o irracional, y depende de los títulos que se encuentren en el objeto, que no es otro que sus valores propios (por eso la ética patrística, en boca de san Basilio magno y san Gregorio de Nisa subraya la unidad entre pensamiento, palabra y obra). De esta manera, la ética medioplatónica comienza a distenderse como una postura moral según la cual hay algo objetivo que permite anclar a la acción y, puesto que esta última depende de la ὁρμή, puede ser esta última justificable o no racionalmente. No hay que olvidar que la razón, o mejor, la racionalidad, es la posición que permite visualizar al objeto en sí y, por ende, el punto de vista común para todas las entidades racionales. De ahí que la razón tenga, para la ética medioplatónica, una función indispensable. En Calvisio Tauro también puede verse plasmada una teoría análoga, pero menos completa, con su defensa de la razón frente a la

sensibilidad, pues lo propio de aquella, en cuanto virtud, es la impasibilidad. La insensibilidad no es, por ningún motivo, fuente de evaluación moral, sino el dominio de la pasión a partir de la razón.

Alcínoo destaca sobre todo por poner de realce la antigua doctrina de que las virtudes se reclaman entre sí, o sea, que están inter-vinculadas, pues tienen como fuente primaria a la razón, lo divino en el hombre. No se trata de cualquier razón, sino de la *recta ratio*, genuino vértice del virtuosismo, pues, como lo hace ver el autor del *Didaskalikòs*, la templanza hace que el apetito y el instinto se sometan dócilmente a la razón, que es la parte hegemónica del ser humano, su parte divina. La valentía es la que mantiene firme al agente moral con relación a su opinión sobre la norma moral; lo mantiene en conformidad con ella, en definitiva. La justicia es la consonancia entre las tres partes del alma, a saber, entre la parte racional, la concupiscible y la irascible, dando a cada una la porción del bien que le corresponde y subordinando todas al Bien último, a la felicidad divina. El hombre prudente es, para Alcínoo, la denominación hacia aquel que logra efectuar el engranaje armónico, pues al ser una virtud teórico-práctica, no pierde de vista el Bien más precioso y excelso hacia el que se dirige, como a su fin definitivo, la vida humana.

En otras palabras, la *óρμη* en cuanto tal, y las pasiones en general, no tienen carácter de buenas o malas por sí mismas; lo bueno y lo malo viene a ser impreso por la razón, en cuanto es capaz de moldearlas (virtud) o no (vicio). Si el impulso es desenfrenado, entonces da origen a los actos morales malos y, por ende, al vicio; si el impulso es aprovechado para efectuar actos morales buenos, entonces conduce con mayor ahínco a la virtud. Esta tesis atraviesa los puntos neurálgicos de la ética de Plutarco, pero también está claramente presente en Alcínoo. En efecto, la razón puede aprovechar el impulso sensible y, de hecho, se puede definir como un impulso noble y duradero hacia el bien; por ende, puesto que la medida en las pasiones es lo mejor, y lo mejor es el término medio entre el exceso y el defecto, las virtudes son términos

medios porque moderan a las pasiones. Una calca puede verse en la posición de Apuleyo, para quien cada parte del alma cultiva alguna virtud, aunque, como se ha dicho, se reclamen unas a otras. La razón resulta ser sede de la sabiduría y la prudencia, mientras que la parte irascible requiere moldearse a través de la *fortitudo*, la cual mantiene firme al alma en la búsqueda del bien, la parte concupiscible de la *temperantia* (o *abstinentia*), pues el placer sensible, que es también un bien, ha de obtenerse armoniosamente. La justicia, finalmente, se encuentra en las tres partes del alma y, como dice Apuleyo, es el conocimiento y causa de que cada parte se someta a efectuar su función mediante la razón y la medida o proporción. Aunque la virtud de la justicia sea universal desde la perspectiva medioplatónica, esta cambia por su objeto: se llama *fidelitas* si se dirige a la ley, *benivolentia* si se refiere al bien de uno mismo, *iustitia* al bien del otro y *pietas* si se dirige hacia la Divinidad.

Las virtudes morales, como dice Eudoro alexandrino, son precisamente, en su ejercicio, la felicidad, pues no hacen sino imitar o seguir a Dios mismo. Esta doctrina es seguida por muchos pensadores antiguos y se atestigua en filósofos y teólogos de primer orden como Filón de Alejandría y Plutarco. La vida moral es análoga a la vida del filósofo, que se encuentra en una constante prueba en pos del progreso moral (προκοπή), como han acentuado Plutarco y Apuleyo. En efecto, la vida moral está en constante movimiento, de ascenso, progreso o descenso. Como aconseja Plutarco mismo, es preciso volver sobre uno mismo, como pedía el socratismo, para visualizar el carácter que cada uno posee y trabajar, mediante las propias acciones, en pos de la virtud moral. El dinamismo de la vida moral exige que en todo momento se ponga atención al cumplimiento del bien a través de la propia actividad. En concreto, considerando que la vida humana está sometida al constante vaivén que cambia la circunstancia en la que se encuentra, y que las pasiones se distienden hacia los diversos objetos con los que convive el hombre, se entiende que la virtud moral tiene por cometido el some-

timiento, mas no desaparición, de las pasiones que son precisamente los vínculos afectivos irracionales que el hombre establece con los objetos que le rodean. Es importante recalcar que no se trata de una supresión o cancelación de las pasiones; por el contrario, se trata de una sujeción y, en cierto modo, de un aprovechamiento de las energías que implican los impulsos sensibles. Siguiendo la metáfora de los corceles de cuño platónico, los caballos han de ser dirigidos por la razón, el auriga, y la manera en que lo hace es a través de las riendas que representan precisamente a las virtudes morales. La virtud moral modela a las pasiones y en ello radica su naturaleza. Este auriga no es la razón sin más, sino la *recta ratio*, pues las virtudes morales brotan de ella como de un vértice, siendo denominado este hombre recto con el nombre de prudente. El prudente obra adecuadamente porque sigue la norma moral: la recta razón es tal porque está informada por la norma proporcional (que no es otra cosa que otro nombre para la verdad, como se ha dicho), la cual permite evitar precisamente los excesos viciosos.

Aun cuando los platónicos medios mantienen diferencias entre sí, *grosso modo* comparten algunas tesis comunes susceptibles de esquematización argumental. Los puntos anteriores son convergentes entre los diversos representantes del *Mittelplatonismus*, como se denomina a este nutrido grupo de filósofos. Solo cabe apuntar, por último, el tema de la purificación. Se trata de una preocupación constante entre los filósofos antiguos y medievales que proviene, al menos, desde los pitagóricos. En el caso de los medioplatónicos, Alcínoo resplandece por la claridad con que lo afirma:

Podremos llegar a volvernos semejantes a Dios si disponemos de una naturaleza adecuada, de costumbres, de una educación y una práctica de vida conforme a la ley (ἀσκήσει τῇ κατὰ νόμον) y, sobre todo, si usamos la razón, la enseñanza y la tradición de las doctrinas [...]. La preparación y purificación preliminar del demonio que está en nosotros, si quiere ser iniciado en los conocimientos más altos, deberá pasar a través de la

música, la aritmética, la astronomía y la geometría; deberemos cuidar del cuerpo con la ayuda de la gimnasia.¹

De esta manera, la vida a la que apunta Alcínoo, y con él varios platónicos medios, es la vida de purificación del cuerpo y, sobre todo, del alma, que es lo que hegemonícamente es el hombre. Esta purificación no es más que el ideal del sabio al que se encamina la moralidad humana puesto que, para preparar al hombre para conseguir la sabiduría, es preciso que el alma también adquiera purificación, la cual se adquiere mediante la práctica de la virtud moral, vinculada, como se ha dicho, con el conocimiento, con la verdad, fundamento último de la acción moralmente buena.

Es cierto que hay otros pensadores más que convendría agregar aquí, como Cayo, Ático y Celso, pero las pocas o nulas referencias a cuestiones morales vuelven difícil su exposición. Por último, hay que insistir en que este grupo de filósofos convergen en su visión metafísica del cosmos cuyos principios, según hemos visto, son Dios, las Ideas y la materia (esta última sometida a severa crítica, en cuanto los neoplatónicos la caracterizan con distintas valoraciones, sea como el último residuo del Uno y casi como principio del mal, como en Plotino, o como última irradiación del Alma, pero sin connotaciones negativas, como en Proclo). El Principio supremo, las Ideas, como arquetipos de las cosas, y la materia, que constituye al mundo sensible, son los principios explicativos últimos de la realidad, esto es, de Dios, el mundo inteligible y el mundo sensible. La antropología filosófica que se deriva de estos principios metafísicos lleva a plantear que el hombre, aun siendo esencialmente su alma, es también cuerpo, por lo cual lo conciben como habitante de los dos mundos referidos. No obstante, siendo el hombre propiamente su alma, prestan atención sobre todo a ella. El alma humana está compuesta de tres partes: la racional (que es la fundamen-

1 Alcínoo, *Didaskalikòs*, xxviii, 4.

tal y la que lo vincula estrechamente al mundo inteligible), la concupiscible y la irascible. La parte racional, al estar vinculada al mundo inteligible, es capaz de aprehender la verdad, las Ideas (de aquí la importancia ideal del sabio, que se decanta por las virtudes dianoéticas) y, con base en ellas, la vida moral florece a través de las virtudes morales, las cuales conducen a la perfección y, en este mismo orden, a la purificación desarrollada a través de la práctica de la vida conforme a la ley, condición indispensable para alcanzar la sabiduría.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCÍNOO, *Didaskalikòs*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015, pp. 585-696.
- ANNAS, Julia, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ítaca y Londres, 1999, 196pp.
- APULEYO, *De Platone et eius dogmate*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015, pp. 949-1029.
- , *De mundo*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015, pp. 1033-1093.
- , *Asclepio*, en: AA. VV., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze* (al cuidado de E. Vimercati), Bompiani, Milán, 2015, pp. 863-945.
- , *Obra filosófica* (edición de Cristóbal Macías), Gredos, Madrid, 2011, 286pp.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (traducción de Julio Pallí), Gredos, Madrid, 2000, 300pp.
- AULO GELIO, *Noches áticas* (versión de Manuel Marcos y Avelino Domínguez), t. I, Universidad de León, León, 2006, 372pp.
- , *Noches áticas* (versión de Manuel Marcos y Avelino Domínguez), t. II, Universidad de León, León, 2006, 314pp.
- BALTZLY, Dirk, “The Virtues and *becoming like god*: Alcinous to Proclus”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVI, (2004), pp. 297-321.
- BECCHI, Francesco, “Riflessioni sul pensiero etico di Alcínoo-Alcinoos”, en: *Prometheus*, 16, (1990), pp. 269-278.
- BENEDICTO XVI, “San Clemente de Alejandría”. Audiencia General del 18 de abril de 2007.

- BLÁZQUEZ, José María, “La alta sociedad de Alejandría según el *El Pedagogo* de Clemente”, en: *Gerión*, No. 11, (1993).
- , “El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 3, (1994).
- BONAZZI, Mauro, “Antiochus’ Ethics and the Subordination of Stoicism”, en: el mismo y Opsomoer, J. (ed.), *The Origins of the Platonic System: Platonism of the Early Empire*, Peeters, París, 2009, pp. 33-54.
- , “Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism”, en: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Supplement No. 94, Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD), Vol. II, (2007), pp. 365-377.
- , “Antiochus and Platonism”, en: Sedley, David (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 307-333.
- , “Eudorus’ psychology and Stoic ethics”, en: el mismo y Helmig, Christoph (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Lovaina, 2007, pp. 109-132.
- , “Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in Early Imperial Age”, en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pp. 233-251.
- BOYS-STONES, George, *Platonist Philosophy. 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, 662pp.
- BRENK, Frederick, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch’s Moralia and Lives*, Brill, Leiden, 1997, 306pp.
- CALVISIO TAURO, *Testimonianze e frammenti*, en: *Vimercati, Emmanuele, Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milán, 2015, pp.
- CATANA, Leo “The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism”, en: *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, XLVI/2, (2013), pp. 166-200.

- CHIESARA, María Lorenza, *Historia del escepticismo griego* (traducción de Pedro Bádenas), Siruela, 2007, 240pp.
- CICERÓN, *Cuestiones académicas* (edición de Julio Pimentel), UNAM, México, 1980, 95 y CLXXXVIIIpp.
- , *Del supremo bien y del supremo mal* (edición de Víctor Herrero), Gredos, Madrid, 1987, 342pp.
- , *De las leyes* (edición de Julio Pimentel), UNAM, México, 2016, 94 y XCVIIpp.
- CLEMENTIS ALEXANDRINI, *Clementis Alexandrini, viri longe doctissimi qui Panteni quidem martyris fuit, discipulis preaeceptor vero Origenes, omnia quae quidem exstant opera, a paucis iam annis inventa et nunc denno accuratis excussa* (traducción de Gentian Hervet ó Hervetus), Michaëlem Sonnum, París, 1566 [esta edición contiene *El Protréptico*, *El Pedagogo*, y los *Tapices*, además de escolios e índices].
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* (traducción de Joan Sariol), Gredos, Madrid, 1988.
- , *Protréptico* (traducción de María Consolación Isart Hernández), Gredos, Madrid, 1994.
- DANIÉLOU, Jean, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1962, 220pp.
- DILLON, John, “Philo and Hellenistic Platonism”, en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pp. 223-252.
- , *The Middle Platonist*, Cornell University Press, Nueva York, 1996, 457 pp.
- DONINI, Pierluigi, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2011, 466 pp.
- EUDORO DE ALEJANDRÍA, *Testimonianze e frammenti, en: Vimercati, Emma-nuele, Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milán, 2015, pp. 65-140.

- FERRARI, Franco, "Philosophie als wahres Gebet. Platonische Elemente in der fünften *Oratio* des Maximus von Tyros", en: AA. vv., *Ist Beten sinnvoll?*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2019, pp. 75-92.
- FINAMORE, John, "The Tripartite Soul in Middle Platonism", en: el mismo y Berchman, Robert (eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*, Academia Verlag, 2010, pp. 103-113.
- FLETCHER, Richard, *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, 2014, 319 pp.
- FREUDENTHAL, Jacob, "Der Platoniker Alcinoos und der falsche Alkinoos", en: *Hellenische Studien*, III, (1869), pp. 241-327.
- GARCÍA, Jorge Tomás, *Alcinoos y la tradición platónica en el siglo II d. C.*, Signifer, Salamanca (España), 181 pp.
- GALLEGOS, ROCAFULL, José M., *La nueva criatura. Humanismo a lo divino*, Patria, México, 1952.
- HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía* (traducción de Javier Palacio), Siruela, Madrid, 2006, 384 pp.
- HIRZEL, R., "Demokrits Schrift *Περὶ εὐθυμίας*", en: *Hermes*, XIV/3, (1879), pp. 354-407.
- HITCHCOCK, Montgomery, *Clement of Alexandria*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1899.
- ISART, María Consolación, "Evolución de la relación hombre/Dios desde Platón al s. II d. C.", en: *Anuario de estudios filológicos*, XVI, (1993), pp. 207-214.
- , "Citas platónicas en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría", en: *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, No. 3, (1993).
- , "Celestino de Alejandría y la filosofía griega", en: *Anuario de estudios filológicos*, No. 15, (1992).
- KAYE, John, *Some Account Of The Writings And Opinions Of Clement of Alexandria*, Rivington, London, 1835.
- KARAVITES, Peter, *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 1999.
- KLEIN, Jacob, "The Stoic Argument from *oikeiosis*", en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, L (2016), pp. 143-200.

- LAUWERS, Jeroen, *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*, Brill, Leiden y Boston, 2015, 340 pp.
- , “The Rhetoric of Pedagogical Narcissism: Philosophy, *Philotimia*, and Self-Display in Maximus of Tyre’s first Oration”, en: *Classical Quarterly*, 59/2, (2009), pp. 593-607.
- LLAMAS, José Antonio, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, en: *Educación xxxi. Revista de la Facultad de Educación*, No. 4, (2002).
- LOENEN, J. H., “Albinus Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation”, en: *Mnemosyne*, x/1, (1957), pp. 35-56.
- MARROU, Henry y DANÉLOU, Jean, *Nouvelle Histoire de l’Église: Des origines a Saint Grégoire le Grand*, t. I, Éditions du Seuil, Paris, 1963.
- MASSIMO DI TIRO, *Dissertazioni* (edición de Selene Brumana), Bompiani, Milán, 2019, 297 pp.
- MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas. I-XVII* (traducción de Juan Luis López), Gredos, Madrid, 2005, 395 pp.
- , *Disertaciones filosóficas. XVIII-XLI* (traducción de Javier Campos), Gredos, Madrid, 2005, 414 pp.
- MAXIMUS TYRUS, Φιλοσοφούμενα: Διαλέξεις (edición de George Leonidas Koniaris), Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, 1995, 527 pp.
- MAZZARELLI, Claudio, “L’autore del *Didaskalikos* l’Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Alcinoos?”, en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 72/4, (1980), pp. 606-639.
- MONDIN, Battista, *Storia della metafisica*, t. I, ESD, Boloña, 1998, 629 pp.
- MORALES ORTIZ, Alicia, “Plutarco y la serenidad. Notas al fragmento 143 Sandbach”, en: la misma et al. (ed.), *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, t. II, Universidad de Murcia, Murcia, 2006, pp. 669-677.
- MORAUX, Paul, *L’aristotelismo presso i greci* (traducción de Vincenzo Cicero), t. II, Vita e Pensiero, Milán, 2000, 457 pp.
- MORESCHINI, Claudio, *Apuleio e il platonismo*, Olschki, Florencia, 1978, 267 pp.

- , *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2013, 1296 pp.
- NUMENIO, *Fragmentos y testimonios* (edición de Francisco García Bazán), Gredos, Madrid, 1991, pp. 197-308.
- OPSOMER, Jean, “Virtue, Fortune, and Happiness in Theory and Practice”, en: Roskam, Geert y Van der Stockt, Luc (eds.), *Virtues for the People*, Leuven University Press, Lovaina, 2011, pp. 151-173.
- OSBORN, Eric Francis, *Ethical patterns in Early Christian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- PENALVA, José, “La forja del hombre en Plutarco”, en: *Educación XXI* No. 10, (2007), pp. 215-238.
- PETRUCCI, Federico, “Letteralismo e cosmogenesis eternalista nel medioplatonismo: il caso di Alcinoos *Didaskalikos* XIV 169, 32-35”, en: *Antiquorum Philosophia. An International Journal*, IX, (2015), pp. 111-126.
- , “Il principio διδασκαλίας χάριν nel medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico”, en: Nattali, C et al. (eds.), *Studi sul Medio-platonismo e il Neoplatonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019, pp. 15-42.
- PLUTARCO, “Sobre la paz del alma”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.
- , “Cómo percibir los propios progresos en la virtud”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbre* (traducción de Concepción Morales y José García), t. I, Gredos, Madrid, 1985.
- , “Sobre la virtud y el vicio”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbres* (traducción de Concepción Morales y José García), t. II, Gredos, Madrid, 1986.
- , “Sobre la educación de los hijos”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbre* (traducción de Concepción Morales y José García), t. I, Gredos, Madrid, 1985.
- , “Si el vicio puede causar infelicidad”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.

- , “Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.
- , “Sobre la virtud moral”, en el mismo: *Obras morales y de costumbres* (traducción de Rosa M. Aguilar), Gredos, Madrid, 1995.
- , “Isis y Osiris”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbres* (traducción de Francisca Pordomingo *et al.*), t. VI, Gredos, Madrid, 1995.
- , “La E de Delfos”, en: el mismo, *Obras morales y de costumbres* (traducción de Francisca Pordomingo *et al.*), t. VI, Gredos, Madrid, 1995.
- PHILO, *De Opificio mundi*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson y G. H. Whitaker), t. I, Loeb, Londres, 1929, pp. 2-137.
- , *Quis rerum divinarum heres sit*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. IV, Loeb, Londres, 1932, pp. 270-450.
- , *De specialibus legibus*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. VIII, Loeb, Londres, 1939, pp. 3-157.
- , *Quod omnis probus sit liber*, en: el mismo, *Opera* (edición de F. H. Colson), t. IX, Loeb, Londres, 1941, pp. 2-102.
- , *De praemiis et poenis*, en: el mismo, *Opera* (traducción F. H. Colson), t. VIII, Loeb, Londres, 1939, pp. 309-423.
- , *De tribus virtutibus: de fortitudine, de caritate, de poenitentia*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. VIII, 1939, pp. 158-307.
- , *De vita Mosis*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. VI, Loeb, Londres, 1935, pp. 273-595.
- , *De Decalogo*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson y G. H. Whitaker), t. VII, Loeb, Londres, 1937, pp. 3-97.
- PLATÓN, *Leyes* (traducción de Francisco Lisi), t. I, Gredos, Madrid, 1999, 502 pp.
- , *República* (edición de Conrado Eggers), Gredos, Madrid, 2000, 503 pp.
- , *Timeo* (traducción de Francisco Lisi), en: el mismo, *Diálogos*, t. VI, Gredos, Madrid, 2000, pp. 125-255.

- , *Gorgias* (traducción de J. Calonge), en: el mismo, *Diálogos*, t. II, Gredos, Madrid, 2000, pp. 9-145.
- POHLENZ, Max, "Philo von Alexandria", en: *Nachrichtender Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, No. 5, (1942), pp. 409-487.
- POLITO, Roberto, "Antiochus and the Academy", en: Sedley, David (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 31-54.
- PUGLIA, Enzo, "Le biografie di Filone e di Antioco nella *Storia dell'Accademia di Filodemo*", en: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130 (2000), pp. 17-28.
- PUIGGALI, Jacques, *Etude sur les dialectes de Maxime de Tyr*, Université de Lille III, 1983, 586 pp.
- RADICE, Roberto, *Platonismo e creazionismo in Filone d'Alessandria*, Vita e Pensiero, Milán, 1989, 444 pp.
- , "Philo and Stoic Ethics. Reflections on the Idea of Freedom", en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pp. 141-168.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (traducción de Juan Andrés Iglesias), t. I, Herder, Barcelona, 1995, 618 pp.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, "Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology", en: Alesse, Francesca (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pp. 169-196.
- , "Maximus of Tyre on God and Providence", en: AA.VV., *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 125-138.
- ROSKAM, Geert, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in the (Middle-)Platonism*, Leuven University Press, Lovaina, 2005, 507 pp.
- SCHRENK, Lawrence, "Faculties of Judgment in the Didaskalikos", en: *Mnemosyne*, XLIV/3-4, (1991), pp. 347-363.

- SOLITARIO, Michele, “La πολυφωνία filosofica nelle orazioni di Massimo di Tiro”, en: *Maia*, LXX, (2018), pp. 362-375.
- SZARMACH, Marian, “Über Begriff und Bedeutung der *Philosophia* bei Maximus Tyrios”, en: Oliva, P. y Proliková, A. (eds.), *Concilium Eirene xvi Proceedings of the 16th International Eirene Conference*, t. I, Praga, 1983, pp. 223-226.
- TATAKIS, Baile, “La filosofía griega y patrística bizantina”, en: Parain, Brice (dir.), *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo XXI, Madrid, 2002 (6a. ed.).
- TOMÁS GARCÍA, Jorge, *Alcinoos y la tradición platónica en el siglo II d. C.*, Signifer, Salamanca (España), 181 pp.
- TRAPP, Michael B., “Socrates in Maximus of Tyre”, en: Stavru, Alessandro y Moore, Christopher, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Brill, Leiden y Boston, 2018, pp. 772-786.
- TSOUNI, Georgia, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, 234 pp.
- , “Antiochus on contemplation and the happy life”, en: Sedley, David (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 131-150.
- VIMERCATI, Emmanuele, “La materia nel *Didaskalikos* di Alcinoos”, en: Napolitano Valditara, Linda (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milán, 2007, pp. 431-456.
- WHITTAKER, John, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Les Belles Lettres, París, 1990, 213 pp.
- WITT, Reginald E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, 2013, 160 pp.
- WOLFSON, Harry A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge y Massachusetts, 1962 (3a ed.), 2 Vols., 462 y 531 pp.
- XENOPHONTOS, Sophia, *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2016, 276 pp.
- ZAMORA, José, “El hombre, la virtud y lo divino en Alcinoos”, en: *Themata*, núm. 35, (2005), pp. 329-336.

ÍNDICE

Introducción	7
I. Metafísica y ética en los primeros medioplatónicos	11
I.1 Introducción	11
I.2 La filosofía moral de Antíoco de Ascalón	12
I.3 La ética de Eudoro de Alejandría	24
I.4 La ética de Calvisio Tauro	31
I.5 Conclusión	40
II. La ética de Filón de Alejandría	43
II.1 Introducción	43
II.2 La visión filosófico-religiosa	45
II.3 La visión religioso-metafísica del hombre	53
II.4 La ética general contenida en el decálogo	59
II.5 Conclusión	67
III. La ética de Plutarco	69
III.1 Introducción	69
III.2 La metafísica de Plutarco	70
III.3. La filosofía y la visión del hombre	79
III.4. La ética de la virtud en Plutarco	85
III.5. Conclusión	105
IV. La ética de Alcínoo	109
IV.1. Introducción	109
IV.2. Apuntes sobre la metafísica medioplatónica de Alcínoo	111
IV.3. La antropología filosófica de Alcínoo	119
IV.4. La ética medioplatónica de Alcínoo	122

IV.5. Conclusión	132
V. La ética de Apuleyo	135
V.1. Introducción	135
V.2. La metafísica platónica de Apuleyo	136
V.3. La antropología platónica de Apuleyo	142
V.4. Rasgos de la ética platónica de Apuleyo	145
V.5. Conclusión	158
VI. La ética de Máximo de Tiro	159
VI.1. Introducción	159
VI.2. La metafísica de Máximo de Tiro	160
VI.3. El fin de la filosofía y la antropología filosófica	167
VI.4. La ética de la virtud	170
VI.5. Conclusión	177
VII. La ética de Clemente de Alejandría	179
VII.1. Introducción	179
VII.2. Las funciones del Logos	182
VII.3. La pedagogía del Logos	186
VII.4. El hombre, estudiante del Logos	189
VII.5. La ley y el cristianismo	193
VII.6. Lineamientos de la ética de Clemente alejandrino	198
VII.7. Conclusión	202
Conclusión: el núcleo de la ética medioplatónica	207
Bibliografía	219

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez,
METAFÍSICA Y ÉTICA EN EL PLATONISMO MEDIO
de Jacob Buganza,
se terminó de imprimir en marzo de 2023,
en los talleres de Editorial Ducere S. A. de C. V., Rosa Esmeralda núm. 3 bis.,
col. Molino de Rosas, CP 01470, Ciudad de México, tel. 5556802235.
La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Cuidado de la edición: Marina Cuéllar.
Maquetación: Aída Pozos.

Este libro contribuye al conocimiento de la metafísica y la ética de la amplia corriente filosófica denominada platonismo medio. Se trata de una contribución novedosa en cuanto presenta, en una sola obra y con visión de conjunto, las distintas metafísicas y éticas de los filósofos medioplatónicos más representativos. Jacob Buganza en este exhaustivo estudio mantiene una coherencia esquemática exponiendo –en primera instancia– la metafísica de los distintos platónicos medios, así como su ética, mediando entre ambas la antropología filosófica. Finalmente, el autor busca un esquema formal de estos planteamientos hacia la conclusión de sus razonamientos.



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

